This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

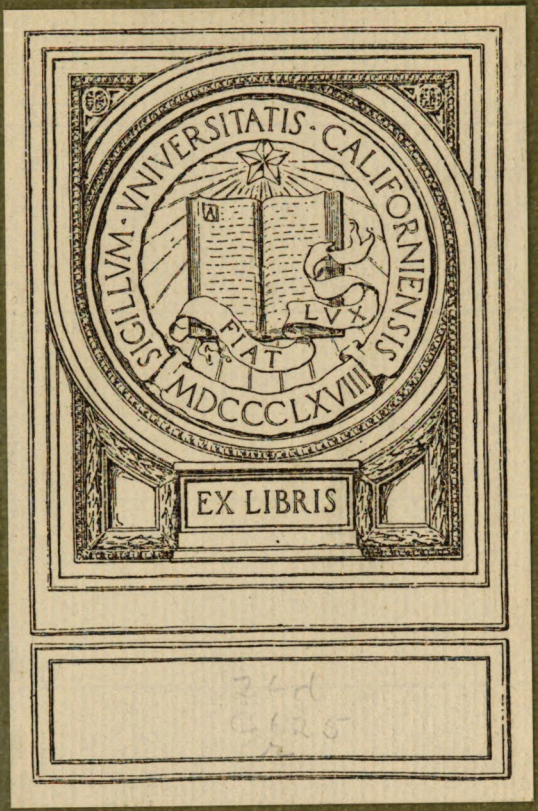
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 108 750

Carl Clemen

Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

II 59

Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum

von

D. Dr. Carl Clemen
Professor an der Universität Bonn

Univ. of California

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen
1916

Digitized by Google

BR135
C6

In demselben Verlag erschienen früher von dem Verfasser dieses Buchs:

Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.s

Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen

Geh. 10 M. 1909. — 312 S. u. 12 Abb. auf 2 Tafeln. Geb. 11 M.

Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum

1913. 92 S. [Religionsgesch. Vers. u. Vorarbeiten XIII, 1] M. 3.40

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten.

Copyright 1916 by Alfred Töpelmann

(Vorgeschriebene Formel für den Schutz des Urheberrechts in den Ver. Staaten v. Amerika.)

Digitized by Google

Seiner Hochwürden
dem Erzbischof von Upsala

Herrn D. Nathan Söderblom

in herzlicher Verehrung
gewidmet

425326

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Es soll nicht zur Empfehlung meines Buches, sondern nur zur vorläufigen Aufklärung über seinen Inhalt dienen, wenn ich mir zu bemerken erlaube, daß es mehr enthält, als man nach seinem Titel wohl erwarten wird. Aus Gründen, die im folgenden zur Sprache kommen werden, mußte ich zunächst die primitive Religion selbst schildern, soweit sie irgend hier in Betracht kam, und weiterhin wenigstens im allgemeinen oder in einzelnen Fällen auch ihre Nachwirkung in andern Religionen, als dem ältesten Christentum, untersuchen. Ich zweifelte sogar zuerst, ob ich nicht die Reste der Naturreligion in den Kulturreligionen überhaupt darstellen sollte; aber wenn auch der gegenwärtig bedeutendste Religionshistoriker, dem dieses Buch gewidmet ist, im Vorwort zu der 3. Auflage des Tieleschen Kompendiums der Religionsgeschichte mit Recht bemerkt, „die Zeit sei gekommen, in einer derartigen Zusammenfassung der Religionsgeschichte vieles von dem jetzt unter den einzelnen Religionen aufgenommenen Stoffe in den Prolegomena im Zusammenhang zu geben", und wenn man auch, wie ich selbst es seit Jahren tue, in akademischen Vorlesungen im Anschluß an die Naturreligion gleich ihre Nachwirkung in den Kulturreligionen mitbehandeln wird: zur literarischen Erörterung der Frage, und zwar in einer allen Ansprüchen genügenden gelehrten Monographie ist ein Einzelner wohl überhaupt nicht imstande. Ich beschränkte mich daher auf eine Untersuchung des ältesten Christentums unter dem angegebnen Gesichtspunkte; denn dieses glaubte ich zur Genüge zu kennen, und bei ihm lohnt sich außerdem eine derart gründliche Durchforschung des gesamten Materials, wie sie für eine wissenschaftliche Abhandlung ja die selbstverständliche Voraussetzung bildet.

Um des praktischen Interesses willen habe ich außerdem im wesentlichen nur das Neue Testament (einschließlich der in ihm angezogenen alttestamentlichen Vorstellungen oder Einrichtungen) auf Reste der primitiven Religion durchgesehen; denn diese klassische Ausprägung des ursprünglichen

Digitized by Google

Christentums ist es ja, die der Predigt und dem Unterricht zugrunde gelegt zu werden pflegt. So ist sie uns so vertraut, daß wir in der Regel gar nicht merken, wieviel in ihr doch unsern jetzigen religiösen Anschauungen — auf den besondern theologischen Standpunkt kommt es dabei nur wenig an — nicht mehr entspricht. Untersucht man aber nun diese uns fremden, ja vielleicht völlig unverständlichen Vorstellungen oder Ausdrücke, so erkennt man, daß viele von ihnen nicht erst aus andern Kulturreligionen, sondern schon aus der Naturreligion stammen, die ja in allen jenen nachgewirkt hat und nachwirkt. Auf anderes solches primitives Gut im ältesten Christentum wird man umgekehrt erst von der primitiven Religion aus aufmerksam; entspricht es aber nicht mehr unsern jetzigen Anschauungen, so wird man es nun ebenfalls in Predigt und Unterricht zurücktreten lassen. Die im folgenden anzustellende Untersuchung wird also, wenn sie auch zunächst vielfach nur ein gelehrtes, archäologisch-antiquarisches Interesse zu haben scheint, doch zugleich der kirchlichen Praxis zugute kommen können.

Als ich diese Arbeit zuerst unternahm, hoffte ich mit ihr noch besonders der christlichen Mission unter den Naturvölkern dienen zu können, denen man ja natürlich nichts bringen sollte, als was sie über ihre primitiven religiösen Anschauungen, soweit diese unhaltbar sind, wirklich hinaushebt. Durch den Krieg der ersten europäischen Kulturmächte gegeneinander, namentlich durch seine Ausdehnung auf unsre Kolonien und Schutzgebiete und die Verwendung farbiger Truppen auch in Europa wird diese Arbeit vielfach auf lange Zeit außerordentlich erschwert sein; denn dadurch hat zugleich das Christentum bei allen nichtchristlichen Völkern ungeheuer an Ansehen eingebüßt. Aber fortgesetzt oder neu aufgenommen muß die Missionsarbeit natürlich doch werden. Und ihr Erfolg wird nicht zwar um so äußerlich größer, wohl aber um so innerlich wertvoller sein, je mehr man sich auch hier darauf besinnt und beschränkt, was die eigentliche Hauptsache am Christentum ist, und dasjenige beiseite läßt, was überwundenen Vorstellungen, namentlich aus primitiver Zeit, entstammt.

Bonn, den 25. Juni 1916. Carl Clemen.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
I. Der religiöse Glaube	6
1. Fetische	35
2. Die Elemente	43
3. Himmel und Himmelskörper	51
4. Pflanzen und Bäume	55
5. Tiere	59
Exkurs. Der Totemismus	68
6. Menschen	78
7. Geister	88
II. Das religiöse Verhalten	92
1. Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte	93
2. Beeinflussung der höheren Mächte	106
a) Magie	106
b) Abwehr feindlicher Mächte	132
c) Sonstige Beeinflussung höherer Mächte	139
3. Befolgung des Willens der höheren Mächte	147
Exkurs. Das Leben nach dem Tode und das Ende der Welt	151
Anhang. Primitive Mythen und Sagen	155
Schluß	162
Register	164

Umseitig Abkürzungen für Zeitschriften und Sammelwerke

Digitized by Google

Abkürzungen für Zeitschriften und Sammelwerke.

AMZ. = Allgemeine Missionszeitschrift.
AR. = Archiv für Religionswissenschaft.
ARPs. = Archiv für Religionspsychologie.
ASGW. = Abhandlungen der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.
BCH. = Bulletin de correspondance hellénique.
DLZ. = Deutsche Literaturzeitung.
EB. = Encyclopaedia biblica.
ERE. = Encyclopaedia of Religion and Ethics.
Exp. = Expositor.
ExpT. = Expository Times.
FHG. = Fragmenta historicorum graecorum.
JAI. = Journal of the Anthropological Institute.
IAQR. = Imperial Asiatic Quarterly Review.
JHSt. = Journal of Hellenic Studies.
IMWKT. = Internat. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik.
IWWKT. = Internat. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik.
NJklA. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.
PrJ. = Preußische Jahrbücher.
RE. = Protestantische Real-Encyclopädie.
RGG. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHLR. = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RhM. = Rheinisches Museum.
RHR. = Revue de l'histoire des religions.
ThR. = Theologische Rundschau.
ThT. = Theologisch Tijdschrift.
ZAW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZEthn. = Zeitschrift für Ethnologie.
ZMR. = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.
ZNW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZVV. = Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

Es ist üblich geworden, unter religionsgeschichtlicher Erklärung des Neuen Testaments mindestens in erster Linie die Herleitung eines kleineren oder größeren Teiles seines Inhalts aus anderen Kulturreligionen zu verstehen. Dieser Sprachgebrauch ist verständlich, da diejenige religionsgeschichtliche Erklärung, bei der der Nachdruck sozusagen vielmehr auf der ersten Hälfte des Wortes liegt, bei der es sich also um das Verständnis des ältesten Christentums als Religion handelt, schon (wenn auch noch nicht seit langem) von der Theologie besorgt wurde und da andererseits, sobald man das älteste Christentum mit anderen Religionen verglich, diese Zurückführung gewisser Seiten an ihm auf ältere Kulturreligionen am nächsten lag; aber zu eng bleibt dieser Gebrauch des Ausdrucks religionsgeschichtlich doch. Die in Rede stehende Erklärung des Neuen Testaments führt indes auch ganz von selbst vielfach weiter; denn damit, daß gewisse Anschauungen aus anderen Religionen hergeleitet werden, sind sie häufig noch nicht erklärt; sie gehen vielmehr schließlich auf ältere, vielleicht primitive Anschauungen zurück. Und ebenso finden sich in dem übrigen Neuen Testament manche Vorstellungen oder Gebräuche, die diesen Ursprung haben. Gewiß handelt es sich dabei in der Regel — das sei hier zu Anfang ein für allemal mit allem Nachdruck betont — um Nebensachen, vielleicht nur um Ausdrücke, die jetzt anders verstanden werden; aber so wichtig das später für die Beurteilung der Stärke des Einflusses der primitiven Religion auf das älteste Christentum sein wird: zunächst kommt es nur darauf an, alle Spuren eines solchen zusammenzustellen.

Nun ist „primitive Religion" natürlich eigentlich ein ungenauer Ausdruck: es gibt keine primitive Religion im strengen Sinne des Wortes. Aber da man sich gewöhnt hat, den Ausdruck von der ältesten uns bekannten Religion zu verstehen, so kann er in diesem Sinne auch hier gebraucht werden. Von den Unterschieden in der Primitivität, die die einzelnen hierher gehörigen Religionen zeigen, dürfen wir dabei absehen; es ist ja auch bisher nur zum Teil gelungen, aus der somatischen Beschaffenheit der betreffenden Stämme, ihrer Sprache oder den Kulturkreisen und Kulturschichten, denen die betreffende religiöse Anschauung oder Einrichtung an-

Digitized by Google

gehört, mit Sicherheit ihr Alter zu erschließen.[1] Ebenso könnten wir an sich die Frage auf sich beruhen lassen, wie sich im einzelnen Falle die weitgehende Übereinstimmung in den religiösen Anschauungen und Gebräuchen der Primitiven, die von einer primitiven Religion im Singular zu reden erlaubt, erklärt, ob durch den sog. Elementar- und Völkergedanken oder durch die Wanderhypothese. Selbst ob eine aus primitiver Zeit stammende Anschauung oder Sitte auf dem Boden, auf dem das Neue Testament entstanden ist, von Anfang an vorhanden war oder, wie das häufig geschehen sein wird, erst unter dem Einfluß einer andern Religion bekannt wurde, ist an sich gleichgültig. Wohl aber fragt es sich in diesem Zusammenhange, ob wir gewisse primitive Anschauungen und Gebräuche, die wir auf diesem Boden früher nicht nachweisen können, doch, weil sie anderwärts vorkommen, auch hier voraussetzen dürfen. Und ebenso müssen wir endlich, um danach unsere Darstellung der Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum anordnen zu können, untersuchen, wie diese selbst entstanden ist. Denn daß wir danach disponieren müssen, daß wir nicht etwa das Neue Testament Schrift für Schrift und Kapitel für Kapitel nach Resten der primitiven Religion durchgehen dürfen, das versteht sich ja wohl von selbst.

Wenn jene Untersuchungen als völkerpsychologische bezeichnet werden, so kann man freilich zweifeln, ob dieser Ausdruck, sowohl was seine erste als was seine zweite Hälfte angeht, zutreffend ist. Zunächst „kann doch in einer Psychologie immer nur das Psychische selber und die Weisen und Gesetze seiner Leistung als Gegenstand vorkommen, aber nicht zugleich auch das, was es nun nach diesen im einzelnen leistet".[2] Und was die erste Hälfte des Wortes angeht, so hebt **Wundt**,[3] der hochverdiente Neubegründer dieser Wissenschaft, selbst hervor, daß „man es in ihr doch nicht bloß mit den Völkern, sondern auch mit engeren wie mit weiteren Gemeinschaften zu tun habe"; er meint aber, kaum eine der vorgeschlagenen Verbesserungen des Ausdrucks sei brauchbar. Ich kann das nicht finden; indes schließlich kommt es ja nicht so sehr auf den Namen, als auf die Sache, die Annahme einer von der sog. allgemeinen oder individuellen Psychologie verschiedenen Wissenschaft an. In dieser Beziehung erkennt wieder **Wundt** selbst an, „daß das geistige Leben einer Gemeinschaft schließlich doch nur aus den Leben der Einzelnen besteht, die ihr angehören, und daß daher alle die geistigen Erzeugnisse, die wir auf die Gemeinschaft als solche zurück-

[1]) vgl. **Ratzel**, Anthropogeographie II, 1891. [2]1912, 375 ff., **Gräbner**, Die Methode der Ethnologie 1911, 125 ff. und demgegenüber **Preuß**, Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, 5.

[2]) **Otto**, Mythus und Religion in **Wundts** Völkerpsychologie, ThR. 1910, 255. Wenn **Wundt** selbst, Völkerpsychologie I 1, 1900. [2]I, 1904, 19 die Völkerpsychologie event. eine angewandte Psychologie nennen will, so hat das einen andern Sinn.

[3]) Elemente der Völkerpsychologie 1912, 4, vgl. auch Völkerpsychologie [2]I, 2.

Digitized by Google

führen, wenn sie auch ohne das Zusammenleben und seine Wechselwirkungen nicht möglich sein würden, doch in den individuellen Eigenschaften ihre letzte Quelle haben".[1] Aber er meint, wenn auch vielleicht schon früh individuelle Einflüsse sich geltend gemacht hätten, vieles sei im Leben eines Volkes doch als gemeinsames Erzeugnis zu bezeichnen — und wird damit unbedingt recht haben. Auf diese Weise wird sich namentlich die älteste Entwicklung auch der Religion, mit der wir es hier zu tun haben, erklären und dann die vorhin aufgeworfene Frage beantworten lassen, ob und wieweit wir Anschauungen und Gebräuche, die wir nur an bestimmten Stellen nachweisen können, anderwärts voraussetzen dürfen.

Auch das ist zweifellos richtig und bezeichnet wohl den Hauptfortschritt Wundts über seine Vorgänger hinaus, daß man dem Primitiven nicht unser Empfinden und Denken, auch nicht dasjenige unserer Kinder zuschreiben darf, sondern daß man ihn selbst daraufhin studieren muß. Freilich kann man dabei vielfach nur aus seinen Anschauungen und Gebräuchen zurückschließen; d. h. diese Untersuchungen sind sehr schwierig und, wenn man nicht ganz vorsichtig verfährt, manchen Irrtümern ausgesetzt. Ob sich solche auch in Wundts Konstruktion — denn darum handelt es sich bei ihm, wie bei anderen — finden, wird sich später zeigen; hier, in der Einleitung, ist zunächst noch das Verhältnis der Religion zu zwei anderen Gebieten zu besprechen, von denen sie manchmal unterschieden wird, zum Mythus und zur Magie.

Wundt bezeichnet als Religion nur „das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchstes Ziel menschlichen Strebens erscheinen",[2] alles andere ist nur Mythus. Aber gewöhnlich versteht man den Ausdruck Religion in einem viel weiteren und den Begriff Mythus in einem engeren Sinne. Manchmal allerdings spricht man auch jetzt noch von mythischen Motiven oder Bildern (so z. B. Helm[3]) oder einzelnen mythischen Ideen (so z. B. Greßmann[4]), die der notwendige Bestandteil jeder primitiven Religion seien; indes zumeist versteht man unter Mythus dasjenige, was ersterer den Mythenkomplex und letzterer, wie auch Edv. Lehmann,[5] noch deutlicher eine mythische Erzählung nennt. Sie aber gehört nun streng genommen überhaupt nicht zur Religion; „denn sie hatte für deren Anhänger keine geheiligte Bestätigung und keine bindende Kraft".[6] Ich werde daher auch hier von den

[1]) ebd. 4, vgl. 13. 17. [2]) ebd. II 3, 1909. [2]VI, 1915, 522.
[3]) Altgermanische Religionsgeschichte I, 1913, 56 f.
[4]) Mythen und Mythologie, religionsgeschichtlich, RGG. IV, 1913, 619.
[5]) Erscheinungswelt der Religion, ebd. II, 1910, 539 ff.
[6]) Robertson Smith, Die Religion der Semiten 1899, 13. Vgl. Lagrange, Études sur les religions sémitiques 1902. [2]1905, 28 ff. Nur mit dieser Mo-

Digitized by Google

Mythen der Primitiven und ihren Nachwirkungen im ältesten Christentum nur im Anhang reden.

Namentlich in England und Frankreich stellt man neuerdings vielfach die Religion der Magie gegenüber, wie man auch beide voneinander zu unterscheiden suchen mag. Haltbar ist von diesen Distinktionen nur diejenige, die in der Magie einen Zwang auf höhere Mächte ausgeübt werden läßt, in der Religion dagegen einen Einfluß, dem diese nicht zu folgen brauchen. Magic . . ., sagt der Urheber dieser Unterscheidung, Frazer,[1] constrains or coerces instead of conciliating or propitiating . . . as religion would do. Und doch bildet den Gegensatz zu dieser Magie nicht, wie man in seiner Nachfolge fast allgemein immer wieder sagt, die Religion, sondern, wie namentlich Edv. Lehmann[2] klar erkannt hat, der Kultus oder vielmehr (da sich beide nicht als die einzigen Verhaltungsmöglichkeiten gegenüber den höheren Mächten erweisen werden) eben das sonstige Verhalten ihnen gegenüber. Oder gehören doch manche magische Gebräuche wirklich nicht zur Religion? Denkt man auch nur an diejenigen, die auf dem Glauben beruhen, daß man durch irgendwelche Berührung mit einem Wesen oder Gegenstande sich dessen Eigenschaften aneignet oder durch Vermeidung dieser Berührung sie von sich fernhält, so kann man in der Tat zweifelhaft sein; aber wenn es sich dabei um eine über die Erfahrung hinaus liegende Kraftübertragung handelt und die Religion im weitesten Sinne des Wortes in dem Glauben an höhere Mächte und dem diesem Glauben entsprechenden Verhalten besteht, dann werden wir doch auch jene Gebräuche zu ihr mitrechnen und also auch hier mitberücksichtigen müssen.

In der eben angeführten Definition sind nun endlich zugleich die beiden Seiten der Religion angegeben, die wir unterscheiden müssen; ja, es scheint sich von selbst zu verstehen, daß wir mit der theoretischen (wenn wir diesen ungenauen Ausdruck gebrauchen dürfen) zu beginnen und dann erst die praktische folgen zu lassen haben. Trotzdem stellt noch Edv. Lehmann die heiligen Bräuche (unter denen er allerdings die Kultobjekte gleich mitbehandelt) den heiligen Worten und Menschen voran und begründet das damit, daß jene, „soweit wir wissen, dem Religiösen den primitivsten Ausdruck geben und weiteren Ausgestaltungen (durch Worte und Theorien)

---

difikation sollte daher auch der noch von Küchler (Babylonien und Assyrien, RGG. I, 1909, 876) wiederholte und von Greßmann bekämpfte Satz gelten: „in allen antiken Religionen nimmt die Mythologie die Stellung des Dogmas ein". Deutlicher sagt Dussaud, Introduction à l'histoire des religions 1914, 280: le dogme est . . . une forme stéréotypée du mythe.

[1]) The Golden Bough 1890. [3]I, 1911, 1, 225. Ausführlicher habe ich über die ganze Frage gehandelt: Wesen und Ursprung der Magie, ARPs. II (noch nicht erschienen).

[2]) vgl. auch Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, 476 ff.

Digitized by Google

zugrunde liegen".[1] Diese Anschauung geht bekanntlich auf Robertson Smith zurück, der aber nur vom Mythus, soweit er rituelle Bräuche deuten will, und von der Theologie behauptete, daß sie später als der Ritus seien. Das ist zweifellos richtig; wenn uns also keine anderen Nachrichten über die religiösen Anschauungen eines Volkes erhalten sind, dann müssen wir in der Tat von seinen Bräuchen ausgehen.[2] Aber zugrunde liegen diesen doch, auch wenn wir sie aus ihnen erst erschließen müssen, Anschauungen; wir werden also, obgleich sich manchmal beides schwer trennen läßt, doch auch hier mit der Darstellung dieser (und ihren Nachwirkungen im ältesten Christentum) zu beginnen haben, und können erst später diejenige der religiösen Gebräuche folgen lassen.[3]

---

[1]) a. a. O. 498; vgl. auch Hardy, Glaube und Brauch oder Brauch und Glaube? AR. 1899, 177 ff.

[2]) So sagt auch Lange bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I (1887). [3]1905, 188: „die ägyptische Religion kann in ihrem Kern nicht von der Theologie, sondern nur vom Kultus aus verstanden werden; denn die Kultusformen liegen eben der Lehre zugrunde, und das Verständnis der dogmatischen Entwicklung ist durch das Verständnis der Kultusformen bedingt" — und Dieterich, Mutter Erde 1905. [2]1913, 1: „wer Volksreligion erforschen will, wird immer zuerst und vor allem den Volksbrauch zu befragen haben. Weder die mythische Erzählung, die vom Ritus mehr oder weniger losgelöst ihre eigenen, immer freieren Entwicklungsformen ausgestaltet, noch die Deutungen, die das Volk selbst mit dem Wechsel religiöser Hauptanschauungen und mit dem Schwinden der Erinnerung an verlorenen und vertriebenen Glauben fortwährend verändert, können uns den Aufschluß über Grundformen religiösen Denkens geben, den die allezeit am zähesten festgehaltene ‚heilige Handlung', soweit sie durch scharfe Beobachtung und zuverlässigen Bericht jedem Zweifel und jedem Schwanken enthoben werden kann, allein noch zu bringen imstande ist."

[3]) Am richtigsten urteilt über alle diese Fragen Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912, 141: puisque toute religion est composée de représentations et de pratiques rituelles, nous devrons traiter successivement des croyances et des rites ... Sans doute, les deux éléments de la vie religieuse sont trop étroitement solidaires pour qu'il soit possible de les séparer radicalement. Bienque, en principe, le culte dérive des croyances, il réagit sur elles; le mythe se modèle souvent sur le rite afin d'en rendre compte, surtout quand le sens n'en est pas ou n'en est plus apparent. Inversement, il y a des croyances qui ne se manifestent clairement qu'à travers les rites qui les expriment. Les deux parties de l'analyse ne peuvent donc pas ne pas se pénétrer. Cependant ces deux ordres de faits sont trop différents pour qu'il ne soit pas indispensable de les étudier séparément. Et comme il est impossible de rien entendre à une religion quand on ignore les idées sur lesquelles elle repose, c'est tout d'abord ces dernières qu'il nous faut chercher à connaître. Vgl. auch R. M. Meyer, Ritus und Mythus, JMWKT. 1914, 964 ff.

Digitized by Google

I. Der religiöse Glaube.

Um auch innerhalb der einzelnen Teile und zunächst dieses ersten die ältesten Anschauungen voranstellen zu können, müssen wir natürlich untersuchen, welches diese waren.

Darüber sind, auch wenn wir von der Theorie, schon zu Anfang sei der Glaube an einen höchsten Gott vorhanden gewesen, zunächst absehen, im Laufe der Zeit sehr verschiedene Hypothesen aufgestellt worden, zum Teil allerdings nur auf Grund von Rückschlüssen aus den Kulturreligionen. So ist die sog. naturistische oder naturalistische Theorie von W. Schwartz[1] und anderen entstanden, nach der die älteste Form der Religion die Verehrung von Naturerscheinungen und dergl. gewesen wäre. Für die primitiven Religionen hat diese Anschauung nie große Bedeutung gehabt; von ihnen aus hat man vielmehr nacheinander folgende drei Theorien über den Ursprung der Religionen aufgestellt.

Nach de Brosses[2] und anderen hätte der Fetischismus im Sinne der Verehrung von (auch nach der Meinung des Primitiven selbst) unbeseelten Gegenständen an der Spitze der religiösen Entwicklung gestanden; doch definiert Comte[3] denselben vielmehr als Verehrung von Gegenständen, die als von einem Leben, unserem eigenen analog, belebt aufgefaßt würden. So führt er in Wahrheit schon zu der zweiten der hier in Rede stehenden Theorien hinüber, die zugleich als die zurzeit noch herrschende gelten kann.

Das ist die animistische Theorie, die zunächst und vor allem von Tylor[4] in der Form vertreten wird, daß the belief in Spiritual Beings die älteste Form der Religion gewesen sei. Aber dabei wurden unter diesem Begriff zu verschiedene Dinge zusammengefaßt, ohne daß er für alle in

[1]) Der Ursprung der Mythologie 1860, 1 ff.
[2]) Du culte des dieux fétiches 1760.
[3]) Cours de philosophie positive 1839, V, 30.
[4]) Primitive Culture 1871. [5]1913, I, 424 ff. Doch sagt er II, 144: of course, among the endless multitude of objects ... we are not to apply indiscriminately the idea of their being considered vessels or vehicles or instruments of spiritual beings; 205: but part or all of them are connected with material objects, and the negro can say, 'In this river, or tree, or amulet, there is a wong.' But he more usually says, 'This river, or tree, or amulet is a wong'; 255: they are Heaven and Earth, Rain and Thunder, Water and Sea, Fire and Sun and Moon, worshipped either directly for

Digitized by Google

derselben Weise paßte; es war daher verständlich, wenn er von anderen in einem engeren Sinne gebraucht wurde, in dem er zugleich die wirklich früheste Entwicklungsstufe der Religion bezeichnen sollte.

Zwar wenn zunächst Max Müller[1] den Ausdruck im Sinne des Glaubens an Ahnengeister und der damit verbundenen Verehrung derselben verstehen wollte, so sah er selbst darin nicht die älteste Form der Religion. Das tat zuerst Herbert Spencer,[2] ohne daß diese seine Theorie hier schon nachgeprüft zu werden brauchte. Der Name Animismus wäre für sie oder vielmehr die von Spencer als die älteste angesehene Form der Religion offenbar nicht passend gewesen; denn in ihm liegt kein deutlicher Hinweis auf Ahnengeister.

Um so berechtigter ist es, wenn Wundt unter Animismus, dem Ursprung des Wortes entsprechend, den eigentlichen Seelenglauben und Seelenkult versteht; es wäre daher in der Tat (mit Rade[3]) zu begrüßen, wenn sich dieser Sprachgebrauch allgemein durchsetzte. Ob dieser Animismus auch, wie Wundt will, wenigstens die eine letzte Wurzel der Religion ist, kann freilich erst später untersucht werden; aber der von ihm empfohlene Sprachgebrauch ist jedenfalls gut und verdient auch gegenüber der von manchen Missionaren des indischen Archipels und Melanesiens sowie einigen anderen[4] eingeführten Verwendung des Begriffs den Vorzug.

Wenn nämlich hier unter Animismus der Glaube an einen Seelenstoff verstanden wird — ein von Chantepie de la Saussaye aufgebrachter Begriff —, so deutet darauf in dem Ausdruck selbst offenbar nichts hin. Daß dieser sog. Animismus zugleich älter sei als der Spiritismus, der Glaube an eine selbständig fortlebende Seele, will Kruyt, auf den diese Unterscheidung wohl zurückgeht, nicht eigentlich behaupten, wenngleich er, wie die späteren, jenen vor diesem behandelt. Damit führt die animistische Theorie aber schon zu der letzten hier zu besprechenden Anschauung über

themselves, or as animated by their special deities ... In the religion of the North American Indians, the Heavengod displays perfectly the gradual blending of the material sky itself with its personal deity; 256: West Africa is another district where the Heaven-god reigns, in whose attributes may be traced the transition from the direct conception of the personal sky to that of the supreme creative deity.

[1]) Natural Religion 1889, 157.

[2]) Principles of Sociology I, 1876, 411.

[3]) Animismus, RGG. I, 1909, 489. Dagegen halte ich die weitere Fassung des Begriffs, die Heinzelmann, Animismus und Religion 1913, 11 empfiehlt und auch manchmal bei Wundt selbst findet, nicht für glücklich.

[4]) vgl. Skeat, Malay Magic 1900, 579, Kruyt, Het animisme in den ind. archipel 1906, 1 ff., Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums 1908, 25, Die Religion der Batak 1909, 2 f., Visscher, Religion und soziales Leben der Naturvölker 1911, I, 137 ff. 198, Keyßer bei Neuhauß, Deutsch-Neuguinea III, 1912, 111 ff., Nieuwenhuis bei Colijn, Neerlands-Indië (1910.) ²I, 1913, 202 ff.

Digitized by Google

die Anfänge der Religion hinüber, die erst in den letzten Jahren mehr Anklang gefunden hat.

Vertreten wurde sie allerdings schon früher, nämlich von Guyau[1] und J. H. King,[2] aber erst ihre Erneuerung durch Marrett[3] machte größeren Eindruck. Freilich will er wieder nicht leugnen, daß some sort of animism in Tylor's sense of the word was a primary condition of the most primitive religion of mankind; er meint nur, that there were other conditions no less primary; aber er behauptet doch, that it can be shown conclusively that, in some cases, animistic interpretations have been superimposed on what previously bore a non-animistic sense.[4] Natürlich wird durch diese oder die von Marrett sonst bevorzugte und von anderen übernommene Bezeichnung präanimistisch die in Rede stehende Anschauung noch nicht genauer bezeichnet; auch der von jenem daneben gebrauchte Ausdruck Animatismus ist nicht glücklich, da er doch wieder von anima oder animus abgeleitet ist, wovon hier keine Rede sein soll. Auch der neuerdings von Karutz[5] vorgeschlagene Ausdruck Emanismus ist nicht nur unrichtig gebildet, sondern auch deshalb weniger zu empfehlen, weil die in den Dingen angenommenen Kräfte gar nicht immer emanieren; außerdem kranken die beiden Bezeichnungen daran, daß sie dasjenige, worauf es eigentlich ankommt, nicht zum Ausdruck bringen. Das tut erst der von van Gennep[6] geprägte Ausdruck Dynamismus; denn besondere Kräfte findet man auf dieser Stufe in den Gegenständen des religiösen Glaubens. Aber wie man diese Anschauung auch des näheren bezeichnet, jedenfalls gewinnt sie als Theorie über die Anfänge der Religion immer mehr Anhänger[7] und scheint bestimmt, schon recht bald die animistische Theorie aus dem Felde zu schlagen.

---

[1]) L'irréligion de l'avenir 1886. [12]1906.

[2]) The supernatural 1892; vgl. über beide Werke W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, 1912, 413 ff.

[3]) Pre-animistic Religion, Folkl. 1900, 162 ff. = The Threshold of Religion (1909,) 1 ff.

[4]) ebd. X; vgl. auch 8: this being assumed, we reach our special problem: Before, or at any rate apart from, Animism, was early man subject to any experience, whether in the form of feeling, or of thought, or of both combined, that might be termed specifically "religious"?

[5]) Emanismus, ZEthn. 1913, 545 ff.

[6]) Animisme en dynamisme, De Beweging 1907, 394 ff.

[7]) vgl. darüber van Gennep, Les rites de passage 1909, 8 f., meinen Artikel über die neuesten Arbeiten über Animismus und Totemismus, IWWKT. 1911, 965, W. Schmidt a. a. O. I, 433 ff., sowie noch Söderblom bei Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte [4]1912, 24 ff., bei Stadling, Shamanismen i norra Asien 1912, VII ff. und diesen selbst 8 ff., sowie Söderblom, Wissenschaftliche Erforschung und religiöse Beurteilung des primitiven Heidentums, Deutsch-evangelisch 1914, 196 ff., Weule, Leitfaden der Völkerkunde 1912, 134, Aston,

Digitized by Google

Freilich die Beweise, die man bisher in der Regel dafür angeführt hat, scheinen mir nicht zwingend zu sein — sollten es wohl auch ursprünglich nicht sein; denn, wie wir eben sahen, Marrett wenigstens wollte ja den von ihm gewöhnlich sogenannten Präanimismus gar nicht als die älteste Form der Religion erweisen. Und wenn ihn die Späteren dafür ansehen, so dürfte es ihnen mit den bisher üblichen Argumenten eben noch nicht gelungen sein, ihn als solche zu erweisen.

Am wenigsten genügt natürlich der Hinweis auf gewisse religiöse Vorstellungen, in denen keine Beseelung des betreffenden Gegenstandes angenommen wird oder angenommen zu werden scheint — denn manchmal ist das in der Tat nur Schein. Aber auch wo es anders steht, braucht diese Vorstellung natürlich nicht deshalb schon gegenüber der anderen, animistischen, die ältere darzustellen; es kann vielmehr die Wohnung oder das Bild einer Seele oder eines Geistes mit dieser oder diesem verwechselt worden sein. Soll das nicht zutreffen, so müssen sich also besondere Gründe dafür anführen lassen; und auch dann ist diese Vorstellung damit offenbar noch nicht als älter als die animistische erwiesen.

Auch daraus kann keine voranimistische Entwicklungsstufe der Religion erschlossen werden, daß es in den verschiedensten Sprachen (nicht nur von primitiven Stämmen[1]) Ausdrücke für das Außerordentliche gibt, die auch von unbeseelt gedachten Gegenständen gebraucht werden. Denn zugleich wendet man sie eben auf Gegenstände und Wesen an, die als beseelt oder als Seelen vorgestellt werden. Oder wie Marrett[2] von diesem mit verschiedenen Namen — der bekannteste ist ja das polynesische mana — bezeichneten Begriff sagt: it is the common element in ghosts and gods,

Fetishism, ERE. V, 1912, 895, Edv. Lehmann, Kultur der Gegenwart I 3, 1 (1906.) ²1913, 17f., Karutz a. a. O., Greßmann, Mantik, Magie, Astrologie, RGG. IV, 1913, 126f., Holmberg, Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker 1913, 1ff.

[1]) vgl. über diese Marrett a. a. O. 98ff., The Conception of Mana, Transact. of the Third Internat. Congress for the Hist. of Religions 1908, I, 46ff., The Tabu-mana Formula as a Minimum Definition of Religion, AR. 1909, 186ff., Hartland, President's Address, Transact. I, 28ff., Clodd, Preanimistic Stages in Religion, ebd. 33ff., Preuß, Religionen der Naturvölker, AR. 1910, 425ff., Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, 54ff., auch schon Waitz, Anthropologie der Naturvölker II, 1860, 183. 439f., Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, 1909, 465f., Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914, 123ff., F. R. Lehmann, Mana 1916, Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 1916, 34ff., über Kulturvölker de Groot, The Religion of the Chinese 1910, 3f. (vgl. auch Franke, Die religionswiss. Literatur über China seit 1900, AR. 1910, 113), Revon, Le Shintoisme, RHR. 1904, 49, 27ff., auch das Zitat aus Motoori bei Harada, God (Japanese), ERE. VI, 1913, 294, sowie Söderblom a. a. O. 97ff., Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, 479ff., van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische pyramidetexten 1916, 7ff.

[2]) The Threshold 12; vgl. auch F. R. Lehmann a. a. O.

Digitized by Google

in the magical and the mystical, the supernal and the infernal, the unknown within and the unknown without. Aber daß zuerst das nicht beseelt Gedachte verehrt worden sei, das läßt sich natürlich daraus nicht entnehmen.

Endlich ist es zwar klar, daß ein Kind, wenn es einen leblosen Gegenstand doch anredet oder schlägt, in ihm ebensowenig wie in sich selbst eine Seele annimmt; aber ob wir von da aus auf die hier in Betracht kommenden Vorstellungen des primitiven Menschen zurückschließen dürfen, das ist bei dem Unterschied, der zwischen unseren Kindern und den erwachsenen Primitiven besteht, doch sehr zweifelhaft.

Um so zwingender ist eine andere Argumentation, die man merkwürdigerweise bisher nur selten angewendet hat, die Argumentation aus der Vorstellung, die sich der Primitive ursprünglich von sich selbst macht. Ergibt sich nämlich, daß er bei sich selbst ursprünglich nicht Leib und Seele unterscheidet, so kann man das ebensowenig für seine Vorstellung von den Dingen seiner Umgebung annehmen; denn daß er diese sich selbst analog denkt, ist wohl ohne weiteres klar.

In dieser Beziehung ist nun bei weitem das meiste von Wundt zu lernen, obwohl dieser selbst ja die präanimistische Theorie ablehnt. Er findet eben (wie auch schon Frühere[1]) überall dort, wo nur besondere Kräfte angenommen werden, auch Seelen vorausgesetzt; aber das liegt nur an seiner Befangenheit in animistischen Vorstellungen.[2] Allerdings nehmen manche Stämme an, daß in ihren verschiedenen Gliedern verschiedene Seelen wohnen, aber das beweist nicht, daß auch andere, und zwar von Anfang an, so dachten. Tatsächlich ist in der Regel gar nicht von einer Körper- oder Organsseele, auch nicht von einem Seelenstoff die Rede, sondern der ganze Körper oder die einzelnen Organe als solche gelten als mit besonderen Kräften ausgerüstet,[3] und das kann nicht etwa erst aus jenem

[1]) vgl. besonders Schultze, Psychologie der Naturvölker 1900, 251 ff.

[2]) vgl. Söderblom a. a. O. 10: „seine (Wundts) Beschreibung der Körperseele nähert sich den neueren Erkenntnissen von der ... primitiven Machtvorstellung. Doch dürfte der Name Seele ... hier eine irreleitende Bezeichnung für ‚Macht' sein;" 187 f.: „was ... Wundt betrifft, so muß die sehr bedeutsame Modifikation in Betracht gezogen werden, welche die animistische Theorie bei ihm erfährt, insofern als er die Körperseele von der freiern Seele scheidet, und die erstere auf eine Weise beschreibt, die zuweilen den Machtvorstellungen ganz nahe kommt"; auch Schreuer, Das Recht der Toten, Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissenschaft 1916, 342: „nach allem, was sich mir ergeben hat, muß ich den Ausgangspunkt für das Problem nicht in einer ‚Körperseele', sondern in einem beseelten oder, noch richtiger gesagt, belebten Körper sehen"; 367: „am Anfang der Entwicklung steht nicht ein Dualismus von Leib und Seele, sondern die Einheit des lebenden Körpers vor und nach dem Tode".

[3]) Wenn Tessmann, Die Pangwe 1913, II, 7 diese Kraft Körperwesen nennen will, so kann ich das nicht für glücklich halten.

Digitized by Google

Seelenglauben entstanden sein.[1] Denn nachdem einmal Leib und Seele unterschieden worden waren, konnte das nicht wohl wieder so völlig vergessen werden; finden sich also Ausdrücke und Anschauungen, die keine solchen Unterschiede machen, so gehen sie auf eine ältere Zeit zurück, so handelt es sich zunächst auf diesem Gebiet um Präanimismus im chronologischen Sinne des Wortes.

Im einzelnen darf ich nun hier dem Folgenden nicht zu sehr vorgreifen. Ich habe erst später zu zeigen, welche Gegenstände des religiösen Glaubens man annimmt, und wie man sich zu ihnen verhält; so beschränke ich mich hier möglichst auf die Vorstellung, die man sich in jener besonderen Beziehung, und zwar zweifellos, von ihnen macht — mehrdeutige Anschauungen oder Gebräuche bleiben außer Betracht —, und behandle außerdem nur diejenigen Begriffe eingehender, die auch im Neuen Testament eine Rolle spielen. Im übrigen spreche ich zunächst von der präanimistischen oder dynamistischen Auffassung des ganzen Körpers, dann seiner einzelnen Teile.

Die erstere ergibt sich vor allem aus der Art, wie man mit dem Körper ursprünglich und später noch nach dem Tode verfährt. Man begräbt die Toten — um hier nur von dieser Form der Bestattung zu reden — von Haus aus vielleicht, weil man sich ihrem Einfluß entziehen, sie unschädlich machen will: das folgt mit Sicherheit wenigstens für bestimmte Fälle aus der besonderen Art und Weise, in der man sie begräbt. Manche Stämme in Australien und Südafrika zerschlagen ihnen, damit sie nicht wiederkommen können, die Knochen, ja die am Herbert River füllen ihnen Magen und Lungen mit Steinen.[2] Ausgesprochenermaßen, um dem Toten (ursprünglich nicht seiner Seele, sondern ihm selbst) das Speerwerfen unmöglich zu machen, schneidet man ihm in Australien den Daumen der rechten Hand ab;[3] auch der bei den Griechen gelegentlich erwähnte μασχαλισμός, das Abschneiden und Umhängen der Extremitäten, und das bei den Ägyptern auch später, wo es keinen Zweck mehr hatte, übliche Abschneiden des Kopfes[4] hatte ursprünglich einen ähnlichen Zweck. Wurden doch in Litauen Selbstmörder, von denen man besondere Nachstellungen fürchtete, damit sie nicht wiederkommen und die Felder schädigen könnten, noch vor einigen zwanzig Jahren so, daß man ihnen den Kopf vor die Füße legte, begraben. Auf den Molukken steckt man einer im Kindbett gestorbenen Frau, von der

[1]) vgl. auch Otto, Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie, ThR. 1910, 298 f., Karutz a. a. O. 567 ff., sowie Neckel, Walhall 1913, 106 ff., bes. 111.

[2]) vgl. Hartland, Death and Disposal of the Dead (Introductory and Primitive), ERE. IV, 1911, 433.

[3]) vgl. Tylor a. a. O. [5]I, 451.

[4]) vgl. Rohde, Psyche I, 1894. [5-6]1910, 322 ff., Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1906, 903.

Digitized by Google

man ebenso mehr, als von anderen, annimmt, daß sie den Überlebenden feindlich gesinnt sei, Dornen zwischen Finger und Zehen, in die Armhöhlen, Ellbogengelenke und Kniekehlen, die sie sich einstechen würde, wenn sie sich bewegte, legt ihr außerdem ein Ei unter das Kinn, so daß sie es fallen und zerbrechen lassen würde, wenn sie aufstünde — und das tut eine gute Hausfrau nicht, da bleibt sie lieber liegen —; kann sie doch auch gar nicht aufstehen, denn sie ist endlich noch mit ihren Haaren an den Sarg angenagelt. In Lincolnshire bindet man bis auf diesen Tag sogar den Toten überhaupt die Füße zusammen, damit sie nicht wiederkommen können; den gleichen Grund wird es also auch haben, wenn Leichen von primitiven oder auch prähistorischen Menschen, namentlich wenn sie in Hockerstellung begraben werden,[1] häufig fest umschnürt sind. Auch die spätere Verwendung von Binden bei der Bestattung und namentlich Einbalsamierung diente wohl ursprünglich demselben Zweck; daß sie die Folge hatte, daß ein in dieser Weise Begrabener, auch wenn er auferweckt worden und (wie man sich den Vorgang in der Tat vorstellen müßte) aus dem Grabe hervorgeschwebt wäre, nicht gehen konnte, liegt ja in dem Worte Jesu Joh. 11, 44 mit Bezug auf Lazarus: löset ihn auf und laßt ihn gehen. Die Einbalsamierung selbst, wie sie auch von Jesus, wenngleich in den verschiedenen Evangelien in verschiedener Weise, berichtet wird, sollte natürlich ursprünglich bewirken, daß dieser Körper fortlebe: deshalb öffnete man in Ägypten der Mumie Augen und Mund, damit sie sehen und reden könnte, während andere Völker und noch wir umgekehrt der Leiche die Augen schließen — ursprünglich, damit sie nicht sehen kann. Auch daß die Gottlosen gleich nach dem Tode körperliche Mühsal leiden, wie besonders an dem Gleichnis vom reichen Manne Lk. 16 zu sehen ist, bedeutet wohl ursprünglich, daß dieser Leib, nicht ein anderer, weiterlebt, und ebenso setzt die über die ganze Erde verbreitete Sitte, dem Toten Dinge oder auch Personen mitzugeben, die er bei Lebzeiten gebraucht hat, ursprünglich den Glauben an ein Weiterleben dieses Leibes voraus. Das letztere geht besonders deutlich daraus hervor, daß die Piteâlappen ihre Angehörigen nur solange mit Brot versahen, „bis sie am Einsinken des Grabes sahen, daß der Leichnam in seiner Wohnung verfault war und also keiner Nahrung mehr bedurfte".[2] Doch will ich von diesen Gebräuchen und ebenso von der Anthropophagie, die im übrigen diese präanimistische Auffassung des menschlichen Körpers besonders deutlich beweist, hier nicht weiter reden, weil sie ja im Neuen Testament nicht nachwirken; sofern der Kannibale aber vielfach einzelne Teile des

[1]) vgl. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter 1900. [3]1910, 21 ff., Die Amulette der alten Ägypter 1910, 28 f. Über den Grund dieser Sitte vgl. am besten Naville, La religion des anciens Égyptiens 1907, 46 ff.

[2]) Holmberg a. a. O. 2.

Digitized by Google

menschlichen Körpers besonders bevorzugt, können wir uns durch ihn von der Betrachtung des ganzen Körpers zu derjenigen seiner einzelnen Teile hinüberführen lassen, in denen ebenfalls ursprünglich keine Seele, auch kein Seelenstoff, sondern nur besondere Kräfte angenommen oder wenigstens die dem betreffenden Menschen eignenden wohnhaft gedacht werden.

Besonders verständlich und daher nicht erst der Erklärung bedürftig ist die entsprechende Beurteilung des Kopfes, wie sie sich aus der besonderen Schätzung des Gehirns durch Kannibalen, aus der über den ganzen malayischen Archipel verbreiteten und auch sonst vorkommenden Sitte des Koppensnellens, aus dem in verschiedenen Formen in der Südsee sich findenden und auch bei Kulturvölkern nachwirkenden Schädelkult erschließen läßt.[1] Im Neuen Testament braucht man aus ihr wohl nicht die auch ohnedies begreifliche Bezeichnung Gottes als des Hauptes Christi, Christi als des Hauptes des Mannes, der Gemeinde oder der Engelmächte, des Mannes als des Hauptes des Weibes (I. Kor. 11, 3, Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23, Kol. 1, 18. 2, 10. 19) zu erklären, auch nicht die Mt. 5, 36 vorausgesetzte Sitte, bei seinem Haupte zu schwören, den Wunsch des Petrus Joh. 13, 9, von Jesus das Haupt (das man sich doch auch sonst wäscht) gewaschen zu bekommen, den von Paulus I. Kor. 11, 4 ff. neu eingeschärften Brauch, sein Haupt zu verhüllen oder nicht zu verhüllen, und die in der Offenbarung (7, 3. 13, 16. 14, 1. 9. 11. 20, 4) begegnende Sitte, sich an der Stirn zu stigmatisieren oder stigmatisieren zu lassen. Ja, diese Sitte könnte sogar umgekehrt voraussetzen, daß in der Stirn, weil sie mit einem solchen Stigma versehen werden mußte, keine besondere Kraft wohne; aber das ginge wohl zu weit.[2] Am ehesten könnte man noch die sieben Köpfe des Drachen oder des Tieres ap. 12, 3. 13, 1. 17, 3. 9 ff. analog den mehrfachen Köpfen erklären, die in verschiedenen Religionen Gottheiten und Ungeheuer manchmal haben, wohl weil der Kopf nicht nur besonders wichtig, sondern der Sitz besonderer Kräfte ist; aber gerade sie gehören, da es eben Köpfe von Ungeheuern sind, eigentlich nicht hierher und werden sich später noch anders erklären.[3]

Daß das Haar – weil man sein Wachstum mehr als das anderer

---

[1]) vgl. am einfachsten MacCulloch, Head, ERE. VI, 532 ff., auch Frazer, The Golden Bough 1890. [3]II, 1911, 252 ff.

[2]) Von einer gewissen Verehrung der Stirne bei den Yorubas berichtet Waitz a. a. O. II, 188, von einer Stigmatisierung an ihr bei den Kaffern derf. ebd. 412 f., vgl. auch Yule, The Book of Ser Marco Polo 1871. [2]1875, II, (352.) 421 f.

[3]) Von den Hörnern dieser Tiere und des Lammes (ap. 5, 6. 12, 3. 13, 1. 11. 17, 3. 7. 12. 16) sowie dem Horn des Heils (Lk. 1, 69) und den Hörnern des Altars (ap. 9, 13) kann ich natürlich im Zusammenhange des Textes erst recht nicht reden; doch werden sich wenigstens erstere später daraus erklären, daß man in dem Horn besondere Kraft wohnend denkt; vgl. vorläufig am einfachsten MacCulloch, Horns, ERE. VI, 791 ff.

Digitized by Google

Teile des menschlichen Körpers bemerkt, weil es sich auch länger als diese erhält — kraftbegabt sei, wird häufig bei Primitiven und noch bei Kulturvölkern angenommen; das bekannteste Beispiel ist Simson, an den ja auch im Neuen Testament, Hebr. 11, 32, erinnert wird. Ebenso werden — aus dem gleichen Grunde — die Nägel[1] angesehen, die, weil sie im Neuen Testament nicht vorkommen, hier nicht erst näher besprochen zu werden brauchen, uns aber zu den Händen und Füßen hinüberleiten können.

Daß sie — wegen ihrer Wichtigkeit — als mit besonderen Kräften ausgerüstet gelten, ergibt sich aus ihrer besonderen Schätzung durch Kannibalen; auch wenn in dem jüngsten Hereroaufstand den gefallenen deutschen Soldaten vielfach die Hände abgeschlagen wurden, so war das wohl ähnlich zu erklären.[2] Ebenso klingt in Kulturreligionen noch vielfach jene Auffassung nach[3] und hat so auch im Neuen Testament Spuren hinterlassen. Zwar, wenn namentlich in den Evangelien so oft von einem Ausstrecken und Auflegen der Hände die Rede ist, so bezeichnet das eine zu natürliche Form der Berührung, als daß sie erst noch aus dem Glauben an besondere, in der Hand wohnende Kräfte erklärt zu werden brauchte,[4] und ebenso steht es mit dem Aufheben der Hand beim Segnen (Lk. 24, 50) oder Schwören (ap. 10, 5, wo übrigens dt. 32, 40 verwendet wird). Von der Stigmatisierung auf der rechten (wichtigeren) Hand (ap. 13, 16. 14, 9. 20, 4)

---

[1]) vgl. über beide am einfachsten Sikes und Gray, Hair and Nails, ebd. 474ff., außerdem Frazer a. a. O. ^{3}I, 1911, 1, 344. 2, 180; II, 258ff.; VII, 1913, 2, 158f., Kauffmann, Balder 1902, 209ff., Sommer, Das Haar in Religion und Aberglaube der Griechen 1912, 16ff.

[2]) vgl. Frazer a. a. O. ^{3}II, 133ff. V, 1912, 2, 151f., Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 1905, 87, 414.

[3]) vgl. Wünsch, Ein Dankopfer an Asklepios, AR. 1904, 103ff., Weinreich, Antike Heilungswunder 1909, 1ff., besonders 48f., Höfler, Die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909—1912, AR. 1913, 613, im allgemeinen MacCulloch, Hand, ERE. VI, 492ff.

[4]) Auch Behm, Die Handauflegung im Urchristentum 1911, 101f. sagt zunächst: „der Gebrauch der Hand zur Verdeutlichung von Äußerungen des menschlichen Geisteslebens gehört in das Gebiet der natürlichen Mimik, ein Gebiet, auf dem ein jeder sich mit innerer Notwendigkeit seinem Wesen, seiner Anlage entsprechend betätigt"; und wenn er dann fortfährt: „aber es spielen doch auch hier schon Nachahmung und Gewöhnung eine solche Rolle, daß wir den Einzelnen nicht für sich allein betrachten können, sondern ihn in dem Zusammenhang mit anderen vor ihm und neben ihm anschauen müssen. Sodann ist die Handauflegung, mit der wir es zu tun haben, gar nicht mehr eine vereinzelte Ausdrucksbewegung, die aus dem Impuls des Augenblicks entspringt und demgemäß verstanden werden will. Sie ist durch wiederholte Anwendung in dem gleichen Zusammenhang etwas Herkömmliches, ist Sitte geworden und hat als solche ihren ganz bestimmten Sinn. Dann haben wir aber ein Recht, nach ihrer Geschichte zu fragen, den größeren geschichtlichen Zusammenhang aufzusuchen, dem sie angehört, und gegebenenfalls die Verbindungslinie nach rückwärts zu ziehen bis zum Ausgangspunkt", so braucht dieser an sich noch nicht in jenem Glauben an die Kraft der Hand gefunden zu werden.

Digitized by Google

gilt natürlich dasselbe, wie von derjenigen auf der Stirn; ja die Sitte, an der Hand einen Ring, d. h. ursprünglich ein Amulett zu tragen, an die Lk. 15, 22 erinnert wird, setzt vielmehr wieder voraus, daß jene eines besonderen Schutzes bedarf. So bleiben als beweisende nur die — eigentlich nicht hierher gehörigen — Stellen übrig, in denen von der Hand oder auch dem Arm Gottes in einer Weise die Rede ist, daß sie in der Tat als Sitz besonderer Kräfte erscheinen, so vielleicht schon in der aus dem Alten Testament stammenden Stelle Lk. 1, 51: er hat Kraft geübt mit seinem Arm (vgl. Joh. 12, 38, act. 13, 17) oder Lk. 1, 66: die Hand des Herrn war mit ihm (vgl. act. 11, 21), besonders aber in dem Wort act. 4, 28: zu tun, was deine Hand und dein Rat zuvor verordnet haben.

Ohne weiteres verständlich ist es, daß fernerhin in dem Herzen eine besondere Kraft oder die Kraft des Menschen wohnend gedacht wurde. „Wenn der Wilde seine Aufmerksamkeit auch den inneren Organen des Leibes zuwendet, etwa dann, wenn er seinen Feind erschlagen hat und ihn zum Mahl zuzubereiten beginnt, so findet er an den Stellen, wo er die Pulse klopfen fühlte, im Innern keine entsprechenden, abgegrenzten Körperteile, auf die er das Klopfen zurückführen könnte; aber da, wo er den Herzpuls fühlte, findet er im Innern in der Tat ein solches selbständiges Organ, das Herz selbst, ja er sieht es noch eine Zeitlang zucken und schlagen, selbst wenn er es der Brusthöhle entrissen hat und der übrige Körper schon regungslos daliegt."[1] Daher wieder die besondere Schätzung des Herzens durch Kannibalen; daher die besondere Rolle, die es auch beim Menschenopfer spielt, sowie die noch heutzutage beliebten Amulette in Herzform.[2] Auch die häufige Erwähnung des Herzens im Neuen Testament hängt wohl in gewisser Weise mit dieser dynamistischen Auffassung desselben zusammen.

Wenn hier wenigstens an einer Stelle, und zwar in derjenigen Schrift, die, wie sich immer wieder zeigen wird, auch sonst die meisten primitiven Anschauungen enthält, in der Apokalypse (2, 23), im Anschluß an das Alte Testament neben dem Herzen die Nieren genannt werden, so weist auch das, wenngleich dabei vielleicht nicht mehr an das Organ gedacht wird, doch auf eine entsprechende Auffassung dieses hin.[3] Deutlicher ist es freilich, wenn die Eingeborenen Australiens ein Stück Niere als Amulett tragen und einige glauben, „Krankheiten seien durch den Medizinmann

---

[1]) Schultze a. a. O. 259.

[2]) vgl. am einfachsten MacCulloch, Heart, ERE. VI, 556ff., auch Frazer a. a. O. [3]I 1, 315; III, 1912, 203; V 1, 236, 2, 148ff.; VI, 1913, 279f.

[3]) Für die anderen Literaturen vgl. Hogg, Heart and Reins in the Ancient Literatures of the Nearer East, Journ. of the Manchester Orient. Soc. 1911, 49ff., für die Verwendung der Nieren im Dedismus Oldenberg a. a. O. 577.

Digitized by Google

eines feindlichen Stammes verursacht, der nächtlicherweile die Nieren dem Erkrankten herausgeschnitten und statt ihrer den Leib mit Gras angefüllt habe[1]". Über den Ursprung dieses Glaubens bemerkt Wundt[2] wohl mit Recht: „was der Niere diesen Vorzug vor anderen Eingeweiden verschafft hat, mag zum Teil die zentrale Lage des Organs sein. Vor allem aber ist hier wohl der enge Zusammenhang maßgebend gewesen, in den sie mit den Geschlechtsorganen, namentlich denen des Mannes, gebracht wurde und der oft schon in der Übereinstimmung der sprachlichen Bezeichnungen ausgedrückt ist." Daß auch diese und andere Teile des menschlichen Körpers als kraftbegabt gelten, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, um so weniger, als diese Anschauung im Neuen Testament keine Spuren hinterlassen hat.

Desto zahlreicher sind die Nachwirkungen der dynamistischen Auffassung des Blutes, die ja wohl nicht erst erklärt zu werden braucht. Sie liegt schon der von den Rabbinen entlehnten Redensart Fleisch und Blut zugrunde; ja auch die Anschauung, daß der Mensch aus dem Blut erzeugt ist (Joh. 1, 13[3]) und alle Menschen von einem Blut auf der ganzen Erde wohnen (act. 17, 26[4]), geht wohl darauf zurück. Ganz besonders aber erklärt sich daraus, daß das Blut, wie es anderwärts beim Opfer eine besondere Rolle spielt und deshalb auch im Neuen Testament im Zusammenhange mit dem jüdischen Opfer erscheint, ebenso sehr häufig bei Erwähnung des Opfertodes Jesu ausdrücklich hervorgehoben wird. Das Verbot des Blutgenusses act. 15, 20. 29. 21, 25[5] geht, obgleich es lev. 17, 11 damit begründet wird, daß Jahve das Blut für den Altar, damit man damit Sühne schaffe, verliehen habe — aber es wird ja später gar nicht alles Blut so verwendet —, ursprünglich auf die bei Natur- und Kulturvölkern weitverbreitete Scheu, das Blut und damit die Kräfte eines Tieres in sich aufzunehmen, ja auch nur zu berühren, anzusehen oder zu nennen,[6] zurück.[7] Auch die im Neuen Testament mehrfach erwähnte Steinigung könnte ursprünglich ebenso wie andere Hinrichtungsweisen, bei denen kein Blut vergossen wurde, zu beurteilen sein; empfiehlt doch noch Vegetius, de re mil. 1, 16 das Schleudern von Steinen, cum membris integris letale tamen

---

[1]) Wundt, Völkerpsychologie II 1, 1905. [2]IV, 1910, 89.

[2]) ebd. 88f., vgl. auch Elemente der Völkerpsychologie 1912, 209f.

[3]) Über die Lesart vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 1912, 51.

[4]) Über die Lesart vgl. Preuschen bei Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament IV 1, 1912, 109.

[5]) Über diese Bedeutung des Ausdrucks vgl. neuestens ebd. 95f., Wendt, Die Apostelgeschichte 1913, 232f.

[6]) vgl. namentlich Frazer a. a. O. [3]II, 240f. IV, 1914, 2, 222, 2, auch Robinson, Blood, ERE. II, 1909, 715, sowie Oldenberg a. a. O. 417.

[7]) vgl. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I, 1905, 142. 180f.

Digitized by Google

vulnus importet et sine invidia sanguinis hostis lapidis ictu intereat.[1] Jedenfalls wird an die jenen Hinrichtungsweisen z. T. zugrunde liegende Vorstellung, daß das vergossene Blut, solange es nicht bedeckt ist, nach Rache schreit, die namentlich gen. 4, 10 zum Ausdruck kommt, noch Hebr. 11, 4 und deutlicher 12, 24 erinnert. Endlich weist Wundt[2] darauf hin, daß für das Blut oft andere rote Substanzen eintreten und so Rot „für den Naturmenschen zu einer Zauber- und Schutzfarbe wird, die auf andere dämonisch einwirkt und gleichzeitig die Dämonen abwehrt... Das Purpurgewand des Herrschers und die noch heute bestehende Bevorzugung des Rot als Fest- und Prachtfarbe ist schließlich nur ein letzter, durch die unmittelbar sinnliche Wirkung der Farbe lebendig erhaltener Rest jener dämonischen und zugleich Dämonen verscheuchenden Kraft, die der Primitive durch seine rote Bemalung zu gewinnen hofft". So könnte man auch in der Verwendung des Purpurs und der roten Farbe überhaupt im Neuen Testament (Mk. 15, 17. 20 und Par., Lk. 16, 19, Hebr. 9, 13, ap. 12, 3. 17, 3 f. 18, 12. 16) einen letzten Nachklang jener primitiven Auffassung des Blutes finden.

Von den Ausscheidungen des menschlichen Körpers, die, wohl weil sie, wie das Blut, warm sind, ebenfalls als kraftbegabt angesehen werden, kommt im ältesten Christentum nur der Speichel vor. Und zwar einmal als Heilmittel. Bei der Heilung des Taubstummen und Blinden (Mk. 7, 33. 8, 23, Joh. 9, 6) spuckt Jesus auf seine Finger und berührt damit die Zunge des Kranken oder spuckt in dessen Augen, bzw. streicht ihm einen mit seinem Speichel angemachten Teig darauf. Gruppe, Wendland und E. Klostermann[3] haben dazu zahlreiche Parallelen aus späterer Zeit angeführt, es handelt sich aber natürlich um eine primitive Sitte.[4] Und ebenso bei der

---

[1]) vgl. auch Kruyt a. a. O. 24: algemeen in Indië mag het bloed van iemand, die bloedschande heeft geplagd, niet op den grond worden gestort; zoo iemand wordt met stokken doodgeslagen, gewurgd of verdronken. Werd zijn bloed gestort, dan zou de aarde niet vruchtbaar meer zijn; zijne schuldige zielestof zou de aarde vergiftigen. Anders freilich Hirzel, Die Strafe der Steinigung, ASGW., phil.-hist. Kl. 27, 1909, 241; doch vgl. dazu Wünsch, Griechische und römische Religion, AR. 1911, 560. Noch anders, aber auch kaum zutreffend Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode 1897. [2]1914, 29.

[2]) Völkerpsychologie [2]IV, 96 f., vgl. von Duhn, Rot u. tot, AR. 1906, 1 ff., Sonny, Rote Farbe im Totenkult, ebd. 525 ff., de Groot, Les fêtes annuellement célèbrées à Émoui 1886, I, 602, The Religious System of China I, 1892, 6, Berkusky, Zur Symbolik der Farben, ZDV. 1913, 250 ff. und zu der ganzen Frage Robinson a. a. O. 714 ff.

[3]) Bei Lietzmann a. a. O. II 1, 1907, 62, wo die Stelle bei Wendland angegeben ist, wie hier wieder die bei Gruppe. Vgl. auch noch W. Bauer bei Lietzmann a. a. O. II 2, 1912, 97.

[4]) vgl. Kruyt a. a. O. 60 ff., auch Tylor a. a. O. [5]II, 431, Frazer a. a. O. [3]V 1, 247. 250. VI, 118.

Digitized by Google

Gal. 4, 14 (τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε) wohl vorausgesetzten Sitte, vor einer Krankheit auszuspucken, die sich ebenfalls zunächst bei anderen Kulturvölkern belegen läßt.[1] Als ihren ursprünglichen Sinn bezeichnet Kruyt,[2] seiner früher erwähnten Grundanschauung entsprechend: dat de mensch een deel van zijne zielestof geeft, ten einde het geheel te kunnen bewaren, und erklärt das vielfache Spucken der Indonesier beim Erfahren von etwas Ekelhaftem, Unreinem und Unheilverkündendem weiter daraus, daß man mit einem Teil von sich das Ekelhafte, Unreine und Unheilverkündende von sich abtun will. Daher sagt ja auch noch Paulus — denn so muß man eigentlich übersetzen —: ihr habt eure Versuchung an meinem Fleisch nicht ausgespuckt.

Den Hauch betrachtete der Primitive nach Wundt nicht nur als eine Körperseele, sondern als eine Psyche,[3] d. h. ein dem Körper gegenüberstehendes, von ihm verschiedenes Wesen. Und in der Tat führt in den meisten semitischen und indogermanischen Sprachen die Seele einen Namen, der eigentlich den Hauch oder Atem bedeutet: נֶפֶשׁ, רוּחַ, נְשָׁמָה, atman, prana, πνεῦμα, ψυχή, anima oder animus, spiritus, Geist usw. Aber bei den Naturvölkern überwiegen, wie Wundt selbst bemerkt, im allgemeinen Wortbezeichnungen, die Bild oder Schatten bedeuten, und umgekehrt der Hauch wird hier ursprünglich als ein Teil des Menschen aufgefaßt, der wieder als kraftbegabt gilt. Daher die Sitte, einen Kranken, Ohnmächtigen, Sterbenden und dergl. anzublasen,[4] die sich ja auch bei uns noch erhalten hat; daher zugleich der Glaube, daß wenigstens ein Zauberer durch seinen Hauch töten kann.[5] Auch im zweiten Thessalonikerbrief (2, 8) begegnet uns noch die, wieder aus dem Alten Testament stammende, Erwartung, daß der Herr Jesus Christus den Gesetzlosen durch den Hauch seines Mundes hinwegraffen werde, und im Johannesevangelium (20, 22) steht die Nachricht, daß Jesus bei der ersten Erscheinung vor seinen Jüngern sie angeblasen und zu ihnen gesagt habe: nehmet hin den heiligen Geist. Wenn das gewiß nicht zu der sonstigen Anschauung des vierten Evangeliums vom Geist paßt, so ist zu

---

[1]) vgl. Lietzmann a. a. O. III 1, 1910, 249 und die dort angeführte Literatur, sowie noch Gruppe a. a. O. 890, 4.

[2]) a. a. O. 59.

[3]) Daß dieser Ausdruck übrigens wenigstens dem homerischen Sprachgebrauch nicht entspricht, zeigt Rohde a. a. O. $^{5\text{-}6}$I, 4.

[4]) vgl. Kruyt a. a. O. 62.

[5]) vgl. Preuß, Globus 1904, 86, 376, sowie die unberechtigterweise mit der Heiligkeit des Kopfes erklärte Bemerkung von Frazer a. a. O. ^{3}II, 256: a Maori chief could not blow the fire with his mouth, for the breath being sacred communicated his sanctity to it, and a brand might be taken by a slave, or a man of another tribe, or the fire might be used for other purposes, such as cooking, and so cause his death.

Digitized by Google

beachten, daß man auch, wie W. Bauer[1] bemerkt, in dieser Mitteilung des Geistes nicht ohne Mühe eine Erfüllung der Abschiedsreden sehen kann und daß innerhalb des ganzen Buches nur im folgenden Verse von der Sündenvergebung die Rede ist; es handelt sich also in diesem Abschnitt um eine Konzession an die volkstümliche Denkweise.

Ist endlich der Kuß ursprünglich ein Austausch des Atems, eine Mitteilung der in ihm wohnenden Kraft, so versteht man es, daß noch Jesus Lk. 7, 44 ff. dem Pharisäer, bei dem er zu Gast ist, nicht nur vorwirft: du hast mir kein Wasser gegeben, du hast mir das Haupt nicht mit Öl gesalbt, sondern auch: du hast mir keinen Kuß gegeben, daß Judas dadurch, daß er Jesus küßt, ihn als seinen Meister kennzeichnet, und daß am Schluß des ersten Thessaloniker-, der Korinther-, des Römer- und des ersten Petrusbriefes die Christen aufgefordert werden, sich mit dem heiligen Kuß oder dem Kuß der Liebe zu begrüßen[2] — während der Kuß sonst im Neuen Testament nicht vorkommt: ihn tauschen, wie wir das auch von anderen Völkern wissen,[3] wenigstens zunächst nur diejenigen, „die entweder als Stammes- oder Familiengenossen einander nahestehen, oder die auf diese Weise einen engeren Bund miteinander schließen wollen".[4]

Das könnte genügen, um dasjenige, worum es sich hier handelt, zu beweisen, daß nämlich der Mensch ursprünglich bei sich selbst keinen Unterschied zwischen Körper und Seele machte, daß er vielmehr seinen Körper selbst und manche von dessen einzelnen Teilen (zu denen er auch die zuletzt erwähnten Ausscheidungen und den Hauch rechnete) als kraftbegabt ansah, und um daraus zu folgern, daß er ebensowenig ursprünglich in seiner Umgebung einen Unterschied zwischen Körper und Seele gemacht, daß er also von Haus aus auch in bezug auf sie nicht animistisch gedacht hat. Aber da der Primitive ebenso wie die Ausscheidungen seines Körpers und seinen Hauch, bei denen wir ihm auch schon nicht folgen konnten, noch andere Dinge als kraftbegabte Teile seines Körpers ansah und das für das Verständnis des Folgenden (schon des zunächst Folgenden) die Voraussetzung bildet, so halte ich es für das Beste, gleich hier davon zu reden, um so mehr, als sich daraus auch noch andere Bestätigungen des Präanimismus oder Dynamismus in dem Sinne einer ursprünglichen Auffassung der Umwelt als kraftbegabter ergeben werden.

Wie der Hauch, so gilt dem Primitiven auch das gesprochene Wort, das mit jenem zugleich seinem Munde entweicht, als ein Teil seines Wesens, in dem

---

[1]) a. a. O. 182.

[2]) Nach Conybeare, New Testament Notes, Exp. 1894, 9, 461 handelt es sich dabei wieder um eine aus dem Judentum übernommene Sitte.

[3]) vgl. Thomas, The Natives of Australia 1906, 178, für die Perser Herodot I, 134, für die Ägypter ebd. II, 41.

[4]) Wundt a. a. O. [3]IV, 137.

Digitized by Google

besondere Kraft wohnt.[1] Jastrow[2] gibt als Grund dafür noch an: „innerhalb seines eigenen Lebens war dem Individuum das Allermerkwürdigste die Sprache. Wir wissen nicht, ob man auch bei den Tieren die Fähigkeit erkannt hat, sich durch die Laute, welche sie von sich geben, untereinander verständlich zu machen. Aber selbst wenn dies der Fall gewesen ist, so mußte dem Menschen doch die ungeheure Kluft zwischen solchen primitiven Ausdrucksmitteln und der Macht, wie sie sich in der Verbindung von Lauten in seiner Sprache kundgab, nur um so mehr auffallen. Es begreift sich daher unschwer, wie man dazu kam, den Worten an sich zauberische Kräfte zuzuschreiben." Und auch in höher entwickelten Religionen ist das noch der Fall,[3] und so ebenfalls im ältesten Christentum. Hier heißt es nicht nur (Hebr. 4, 12) vom Worte Gottes: es ist lebendig und schneidender als als ein zweischneidiges Messer und niederdrückend bis in die Fuge von Seele und Geist, Gelenk und Mark (vgl. auch Joh. 1, 2), hier wird nicht nur (ap. 19, 15), wieder im freien Anschluß an das Alte Testament, das Wort des Messias als ein scharfes Schwert bezeichnet, mit dem er die Völker schlagen werde,[4] sondern hier wird auch dem menschlichen Wort eine große Bedeutung zugeschrieben. Nur so erklärt es sich ja, wenn es Mt. 5, 47 nach dem vorhergehenden: wenn ihr liebet, die euch lieben, was habt ihr für einen Lohn? weitergeht: und wenn ihr nur eure Brüder begrüßt, was tut ihr Besonderes?[5] wenn es 10, 12 (vgl. Lk. 10, 5) heißt: wenn ihr das Haus betretet, so grüßet dasselbe,[6] wenn act. 20, 1, nachdem

---

[1]) vgl. von Andrian, Wortaberglaube, Korr.-Blatt der deutschen Ges. f. Ethnol. 1896, 109ff., auch Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments II, 1911, 94: „man darf nie vergessen, daß das gesprochene Wort in der alten Zeit als wirklich reelle Macht galt, in der sich schon der Inhalt des Gesprochenen auswirkte."

[2]) Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 1912, 203.

[3]) vgl. z. B. de Groot, The Religion of the Chinese 56: words are no idle sounds, characters or pen strokes are not mere ink or paint, but they constitute or produce the reality which they represent, Plut., de Is. 68: οὐδὲν . . . ὧν ἄνθρωπος ἔχειν πέφυκε θειότερον λόγου.

[4]) vgl. auch R. F. Lehmann a. a. O. 44: „es war ein alter Mann, Rinambesi, auf dieser Insel, der durch sein Wort: geh, du wirst eine Menge Fische fangen, zum Fischfang aufmunterte. Wenn dies Wort Erfolg hatte, so heißt es: Rinambesi mana, im andern Falle: Rinambesi log oder irrte. Das ist sachlich eine sehr gute Parallele zu der Auffassung des Lukas vom Wort Jesu an Petrus: fahret auf die Höhe, und werft eure Netze zum Fang aus. Petrus gibt zur Antwort: Herr, auf dein Wort will ich die Netze auswerfen. Er hat Erfolg, den Lukas wahrscheinlich als eine bloße Wirkung des Wortes Jesu auffaßt." Auch daß Joh. 18, 6 die Häscher niederfallen, ist wohl ebenso zu erklären.

[5]) Es ist bemerkenswert, daß der dritte Evangelist dazu keine Parallele bringt; ihm mochte diese Schätzung des Grußes nicht mehr verständlich sein.

[6]) Wenn die Jünger Lk. 10, 4 niemanden unterwegs grüßen sollen, so bedeutet das wohl nur, daß sie sich nicht aufhalten dürfen; sonst wäre Spieth, Die Religion

Digitized by Google

schon bemerkt worden ist, daß Paulus vor seiner Abreise von Ephesus die Jünger kommen ließ und ermahnte, noch hinzugefügt wird, er habe sich von ihnen verabschiedet (vgl. auch 21, 6), und wenn endlich am Schluß des ersten Briefes an die Thessalonicher, der Briefe an die Korinther, Römer, Kolosser, Philipper, des zweiten Timotheus-, Titus-, Hebräer-, ersten Petrus- und dritten Johannesbriefes die Christen aufgefordert werden, sich und andere zu begrüßen, und namentlich im Römerbrief Paulus auch noch von andern Grüße ausrichtet. Vor allem aber wird dem Segen und Fluch eine unmittelbare Wirkung zugeschrieben: daher es Lk. 6, 28 nach dem: liebet eure Feinde — und vor dem: bittet für die, die euch beschimpfen — noch heißt: segnet, die euch fluchen, Hebr. 6, 14 das Wort gen. 22, 17 zitiert wird: mit Segen will ich dich segnen, und reichlich will ich dich mehren, und umgekehrt Mk. 11, 13 ff., Mt. 21, 19 f. der von Jesus verfluchte Feigenbaum verdorrt, act. 5, 9 f. die von Petrus verfluchte Sapphira stirbt und 13, 9 ff. der von Paulus verfluchte Barjesua[1] erblindet, sowie Paulus I. Kor. 5, 5 erwartet, daß der von ihm dem Satan übergebene Blutschänder sterben wird, damit wenigstens der Geist am Tage des Herrn gerettet werde, und I. Tim. 1, 20 Hymenaios und Alexandros dem Satan übergeben worden sein sollen, damit sie erzogen werden, nicht zu lästern.[2] Daß es beim Segnen und Fluchen und deshalb auch beim Beten häufig auf die besonders dabei gebrauchten Worte ankommt, wirkt vielleicht noch darin nach, daß Paulus und die späteren Schriftsteller des Neuen Testaments bestimmte Gruß-, richtiger Segens- und wohl auch Bekenntnisformeln gebrauchen und daß ersterer gelegentlich (Röm. 8, 15[3] = Gal. 4, 6, I. Kor. 15, 22) aramäische Gebetsworte verwendet, ebenso wie solche von Markus (5, 41. 7, 34) beibehalten worden sind.[4]

der Exeer 1911, 21 zu vergleichen: „geht jemand an den Wasserplatz, um Wasser für die zu verwendenden Medizinen zu holen, so darf der Betreffende auf dem Wege niemand grüßen."

[1]) Über die Lesart vgl. meinen Paulus 1904, I, 222 f. und Knopf bei J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I, 1906, 2, 55, auch gegen Wendt a. a. O. 202 f. und Preuschen a. a. O. 81.

[2]) vgl. dazu von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1902, 270 f., auch J. Weiß, Der erste Korintherbrief 1910, 130 f., sowie im allgemeinen Crawley, Cursing and Blessing, ERE. IV, 367 ff.

[3]) 9, 29 handelt es sich um ein Zitat. — Vgl. auch Brinton, Religions of Primitive Peoples 1898, 90: when Jesus was in Capernaum, and at his command an unclean spirit had gone out of a man possessed, the multitude said one to the other, ... 'What is this Word, by the authority and might of which this man casts out devils?' (Luk. IV 36.) They believed he used some cabalastic formula of exorcism which constrained the demons to obey his will, sowie Henderson, Survivals in Belief among the Celts 1911, 18, der sich ebenso ausspricht.

[4]) vgl. auch Apul., Met. XI, 17 und dazu meinen Aufsatz: Der Isiskult und das Neue Testament, Neutest. Studien, G. Heinrici dargebracht 1914, 36 f.

Digitized by Google

Auch den Blick betrachtet der Primitive als einen Teil der Persönlichkeit, in dem besondere Kräfte wohnen. Das zeigt sich namentlich in dem Glauben an den bösen Blick, der indes im Neuen Testament nicht vorkommt.[1] Nur von einem einzelnen Blick könnte angenommen werden, daß er unmittelbar verderblich wirkt — wenn es nämlich in der Barjesua-Geschichte act. 13, 9 f. heißt: Saulus blickte ihn, erfüllt von heiligem Geist, an und sprach usw. Umgekehrt könnte eine wohltätige Wirkung des Blickes vorausgesetzt werden, wenn in der Geschichte von der Heilung des Lahmen 3, 4 erzählt wird: Petrus mit Johannes blickte ihn an, und er sagte: siehe her zu uns. Aber deutlich ist das allerdings nicht.

Um so augenscheinlicher wirkt im Neuen Testament der Glaube an den Namen als einen Teil der Persönlichkeit, und zwar einen besonders wichtigen, nach. Wie er entstanden sei, ist nicht so leicht zu sagen; denn tatsächlich sind die Namen doch — entgegen der Behauptung des Origenes c. Cels I, 24 — θέσει, nicht φύσει. Man kann also wohl nur annehmen, daß sie ursprünglich — wie sich ja auch von selbst versteht — von dem Wesen des betreffenden Menschen oder Dinges entlehnt wurden und dann (in der Tat auf Grund einer assoziativen Umkehrung[2]) selbst als Teile desselben erschienen. Jedenfalls ist das die Anschauung, die sich zunächst überall bei den Primitiven findet[3] und auch bei den verschiedensten Kulturvölkern nachwirkt.[4] Im Neuen Testament zeigt sich das allerdings vor allem in der außerordentlich häufigen Erwähnung des Namens Gottes oder Christi; auch wenn Jesus Mk. 5, 9 den Dämon, den er austreiben will,

[1]) Elworthy, Evil Eye, ERE. V, 609 (die neueste Untersuchung der ganzen Frage) findet ihn zwar Mt. 6, 22 f. = Lk. 11, 34, Mt. 20, 15, aber mit Unrecht. Über die erste Stelle vgl. Allen, A Crit. and Exeg. Commentary on the Gospel acc. to S. Matthews 1907. ²1907, 62 f., auch E. Klostermann a. a. O. 202 f.

[2]) vgl. auch Ellis, The Éwe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa 1890, 98: owing to a confusion between objective and subjective connection, which appears to be very common amongst uncivilized peoples, the Éwe-speaking natives believe that there is a real and material connection between a man and his name.

[3]) vgl. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche 1873, 165 ff., Brinton a. a. O. 93 ff. 196 f., Crawley, The Mystic Rose 1902, 116. 131 f. 439 f., auch Krunt a. a. O. 70 ff., Frazer a. a. O. ³II, 318 ff.

[4]) vgl. Nyrop, Navnets magt, Mindre afhandlinger udg. af det philol.-hist. samfund 1887, 118 ff., Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, 160 ff., Conybeare, The Use of Sacred Names, Transact. of the Third Internat. Congress for the Hist. of Rel. II, 358 ff., ferner für die Chinesen namentlich de Groot, The Rel. System of the Chinese VI, 1910, 1125 ff., für die Buddhisten Oldenberg, Buddha 1881. ⁵1906, 262, 2, für die Sikh Bloomfield, The Sikh Religion, Studies in the Hist. of Rel. pres. to C. H. Toy 1912, 175, für die Semiten Kahle, Der höchste Name, AR. 1905, 556 ff., für die Ägypter Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter 1890, 30. 126. 161 f., Foucart, Body (Egyptian), ERE. II, 1909, 764, für das A. T. Hans Schmidt, Namenglauben im A. T., RGG.

Digitized by Google

erst nach seinem Namen fragt, so hat das zuerst Wellhausen[1] damit erklärt, „daß zum Bannen eines Geistes die Kenntnis seines Namens gehört". Aber daß der Name auch sonst eine große Bedeutung hat, geht aus act. 4, 12: es gibt keinen andern Namen unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, dadurch wir gerettet werden sollen — und Eph. 1, 20 f.: Gott setzte Christus hoch über alle Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und alle Namen, die genannt werden nicht nur in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt — hervor. Auch der aus dem Alten Testament stammende Gebrauch von Namen im Sinne von Personen, wie wir ihn in der Apostelgeschichte (1, 15[2]) und Apokalypse (3, 4. 11, 13) finden, erklärt sich wohl von da aus, namentlich aber der Wert, der auf den Namen einzelner gelegt wird. So erfahren Joseph und Maria (allerdings in Nachahmung des Alten Testaments) Mt. 1, 21 und Lk. 1, 31 gleich bei der Ankündigung der Geburt Jesu auch, wie sie ihn nennen sollen, ebenso Lk. 1, 13 Zacharias bei der Ankündigung der Geburt des Johannes. Wenn dann Jesus dem Simon (bei welcher Gelegenheit, wird von den Evangelisten verschieden angegeben) den Namen Kephas oder Petrus und den Zebedaiden den Namen Boanerges gibt, so erinnert das allerdings nur entfernt an die bei Natur- und Kulturvölkern sich findende Sitte, bei bestimmten Gelegenheiten den Namen zu wechseln; ja, wenn Paulus von act. 13, 9 ab Paulus heißt, so deutet darauf, daß das mit der Bekehrung des Sergius Paulus oder auch nur seiner veränderten Tätigkeit zusammenhing, überhaupt nichts hin. Wohl aber wird ursprünglich an die in dem Namen liegende Kraft gedacht worden sein, wenn nach der ap. 2, 17 verwendeten Vorstellung dem, der überwindet, außer einem weißen Stein, von dem nachher noch zu reden sein wird, ein daraufstehender neuer Name, den keiner als nur der Empfänger kennt, verheißen wird.[3] Zugleich sehen wir an der Offenbarung,

---

IV, 659 f., für die Griechen und Römer Dieterich, Eine Mithras-Liturgie 1903. [2]1910, 112 ff., Wilh. Schmidt, Die Bedeutung des Namens im Kult und Aberglauben 1912, Kroll, Namenaberglaube bei Griechen und Römern, Mitt. d. Schles. Gesellsch. f. Volkskunde 1914, 179 ff., für die Germanen Kauffmann a. a. O. 198 ff.

[1]) Das Evangelium Marci 1903. [2]1909, 39.

[2]) Nach Preuschen a. a. O. 113 hat auch ὀνομάτων 18, 15 diese Bedeutung; anders freilich Wendt a. a. O. 266. Im allgemeinen vgl. noch Wilh. Schmidt a. a. O. 49: „als Beweis dafür, daß unserer deutschen Sprache solche Umschreibungen mit Namen auch nicht fernliegen, sei nur an das Wort Mannsen erinnert, was soviel heißt wie Mannes Name; dieses Wort steht in der älteren Sprache (noch bei Luther) als Umschreibung für Mann (vgl. Weibsen)."

[3]) Bousset, Die Offenbarung Johannis 1906, 215 will vielmehr an eine wirkungskräftige Zauberformel denken, doch wird sich später bei Besprechung des weißen Steines zeigen, daß der neue Name des Frommen gemeint sein muß. (Dagegen liegt diese Vorstellung 3, 12, wo sie Bousset findet, meiner Meinung nach nicht vor.) Unrichtig ist daher auch die Deutung von 2, 17 durch J. Weiß (Die Schriften des Neuen Testaments II, 1907, 3, 102), „daß dies eine Art Amulett sei

Digitized by Google

daß für den Namen seine ersten Buchstaben — denn mit ihnen stempelt man sich oder wird man versiegelt — oder die Zahl des Namens, d. h. des Wertes der einzelnen ihn bildenden Buchstaben eintreten können; aber da es sich dabei nicht um die Zahl eines Menschen, sondern Gottes oder eines Tieres handelt, will ich davon hier noch nicht reden.

Als Teile des menschlichen Körpers und daher zwar nicht mit besonderen, aber doch mit denselben Kräften wie dieser begabt, gelten weiterhin ursprünglich auch die Speisen, von denen der Mensch ißt, die Geräte, die er dabei gebraucht oder die vorher schon zur Bereitung der Nahrung verwendet worden sind,[1] desgleichen endlich die Kleider, die er trägt.[2] Und diese letztere Anschauung wirkt nun auch im Neuen Testament namentlich in der Form nach, daß die Kleider Jesu und der Apostel in derselben Weise, wie sie selbst, heilen können. So heißt es Mk. 5, 27 ff. nicht nur, wie Mt. 9, 20 f., von dem blutflüssigen Weibe: sie berührte ihn von hinten am Kleide; denn sie sagte: wenn ich nur seine Kleider anrühre, so werde ich gesund werden, — sondern auch weiterhin, wie Lk. 8, 46, von Jesus: er nahm an sich wahr, daß die Kraft von ihm ausgegangen war; man wird es daher wohl auch in einen ursächlichen Zusammenhang bringen sollen, wenn Mk. 6, 56, Mt. 14, 36 erzählt wird, daß die Kranken Jesus baten, nur die Quaste seines Kleides anrühren zu dürfen, und, soweit sie sie anrührten, geheilt wurden. Ja, noch weiter geht es, wenn die Apostelgeschichte 19, 12 berichtet, man habe Schweiß- und Vortücher, die Paulus nur gebraucht hatte, zu den Kranken gebracht, und sie seien dadurch geheilt worden. Und der Judasbrief ermahnt umgekehrt V. 23 zum Haß auch gegen den vom Fleisch befleckten Rock, der zugleich ap. 3, 4 erscheint.

Endlich betrachtet der Primitive auch noch die körperlichen Eindrücke, die er im Sitzen oder Gehen macht, das Bild, das auf irgendwelche Weise von ihm gewonnen wird, auch den Schatten, den er wirft, als Teil seiner Persönlichkeit, in dem dieselben Kräfte wie in seinem Körper wohnen. Bei den ersteren handelt es sich namentlich um die Fußspuren, mit denen man vielfach zaubern zu können glaubt,[3] die später auch ver-

---

mit dem geheimen Gottesnamen, durch dessen Besitz ‚die Überwinder' in den Stand gesetzt werden sollen, in der letzten Kampfeszeit die Anfechtungen der Dämonen zu besiegen und ungefährdet zum Heil durchzudringen" (vgl. auch Boll, Aus der Offenbarung Johannis 1914, 28. 49), sowie das Urteil W. Bauers (Handkommentar zum Neuen Testament ³IV, 1908, 433): „die Frage, ob es Gottes oder Jesu oder des Siegers eigener Name sei, ist unberechtigt, da der Nachdruck auf dem Dunkel liegt, das den Namen umgibt. Seine Kenntnis soll dem Empfänger vorbehalten sein, weil er allein die aus ihr fließende Macht haben soll."

[1]) vgl. zuletzt Crawley, Food, ERE. VI, 62 f.

[2]) vgl. zuletzt derselbe, Dress, ebd. V, 51 ff.

[3]) vgl. Frazer a. a. O. ³I 1, 207 ff., auch Oldenberg, Die Religion des Veda 480.

Digitized by Google

ehrt werden;[1] und dergleichen wirkt wohl noch in ihrer besonderen Erwähnung im Neuen Testament nach. Zwar wenn Paulus II. Kor. 12, 18 fragt: sind wir nicht in demselben Geiste gewandelt? nicht in den gleichen Fußspuren? — und der erste Petrusbrief 2, 21 davon redet, daß wir Christi Fußspuren nachfolgen sollen —, so ist das ja noch nicht weiter auffällig; aber merkwürdig ist es doch eigentlich, wenn Röm. 4, 12 von denen die Rede ist, die in den Spuren des Glaubens Abrahams wandeln, also die Fußspuren in einem Zusammenhange erwähnt werden, in dem zunächst gar keine Person, sondern eine Eigenschaft genannt war. Was dann die Auffassung des Bildes als eines Teiles der Persönlichkeit angeht, die namentlich die Gleichsetzung von Götterbildern mit der Gottheit selbst, den Gebrauch von εἴδωλον im Sinne von Götze (was aber ursprünglich auch das Götterbild bedeutet), auch die ap. 13, 15 benutzte Einrichtung von redenden oder sonstwie handelnden Götterbildern[2] erklärt, so liegt sie wohl zugrunde, wenn Jesus Mk. 12, 16f. und Par. aus dem Bilde auf dem römischen Denar folgert, daß er dem Kaiser gehört, ebenso übrigens, wenn Paulus II. Kor. 3, 18, doch wohl, um das zweite durch das erste zu erklären, sagt: wir alle, die wir mit aufgedecktem Angesicht uns von der Herrlichkeit des Herrn bespiegeln lassen, werden in dieses selbe Bild verwandelt. Schließlich der Schatten, mit dem man nach primitiver und noch bei Kulturvölkern nachwirkender Vorstellung wieder in verschiedener Weise zaubern kann,[3] heilt in der Apostelgeschichte (5, 15) in derselben Weise, wie die betreffende Person — es handelt sich um Petrus — selbst[4]; ja, eine ähnliche Anschauung liegt auch zugrunde, wenn es bei der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria Lk. 1, 35 im Anschluß an das Alte Testament, wenngleich im bildlichen Sinne, heißt: die Kraft des Herrn wird dich überschatten.[5] Und dabei handelt es sich, obwohl allerdings auch Frazer die ähnlichen Anschauungen, die er bespricht, unter die Überschrift: The Soul as a Shadow and a Reflection bringt, doch nur um Präanimismus; im Schatten wohnt keine Seele, die Vorstellung vom Schatten ist auch nicht etwa, wie Wundt will, durch assoziative Umkehrung aus der Vorstellung von der Schattenseele entstanden, sondern diese setzt, wie wir gleich sehen werden, jene Auffassung vom Schatten als eines Teils der Persönlichkeit bereits voraus.

---

[1]) vgl. Hackmann, Der Südbuddhismus und der Lamaismus 1906, 16, Der Buddhismus in China, Korea und Japan 1906, 61.

[2]) vgl. auch Lobeck, Aglaophamus 1821, 1171, Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, 1899, 81.

[3]) vgl. Frazer a. a. O. ³II, 77f., auch von Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, AR. 1902, 12 ff.

[4]) vgl. auch Dutoit, Das Leben des Buddha 1906, 137.

[5]) Allerdings findet sich im Neuen Testament auch eine andere, spätere Auffassung des Schattens, in der er dem Körper gegenübergestellt wird, und zwar charakteristischerweise im Kolosser- (2, 17) und Hebräerbriefe (8, 5. 10, 1).

Digitized by Google

Zunächst ergibt sich aus dem Vorstehenden von neuem, daß der Primitive bei sich zunächst keinen Unterschied von Körper und Geist gemacht und daß er also ebenso auch seine Umwelt beurteilt haben wird. Nicht als ob er in allen Dingen nicht nur, sondern auch noch dazu in ihren einzelnen Teilen Kräfte gefunden hätte; so gut er das bei sich selbst nur tat, soweit ein Grund dazu vorlag, ebenso wird er in seiner Umgebung nur Kräfte gefunden haben, wo etwas auf sie hinzudeuten schien. Die fetischistische und auch die naturistische oder naturalistische Theorie waren also doch nicht so uneben, wie es jetzt gewöhnlich angesehen wird; der Animismus dagegen und vollends die Ahnenverehrung stellen erst spätere Stufen in der religiösen Entwicklung dar. Der animistischen Theorie ist es mithin ähnlich wie manchen anderen wissenschaftlichen Hypothesen gegangen, die auch in dem Augenblick, wo sie allgemeinere Verbreitung fanden, faktisch schon überholt waren. Die Zurückführung der Religion auf den Animismus wird in der nächsten Zeit, namentlich auf die Autorität eines so allüberragenden Gelehrten wie Wundt hin (obwohl dieser in ihm nur die eine Wurzel der Religion sieht), in weiteren Kreisen als bisher vertreten werden; aber die religionsgeschichtliche Forschung ist tatsächlich über sie schon hinausgegangen.

Wie der Animismus im Sinne des Glaubens an Beseelung der Gegenstände des religiösen Glaubens entstanden sei, brauchte ja an sich erst später gezeigt zu werden, wenn wir in unserer eigentlichen Untersuchung zu derartigen religiösen Vorstellungen kommen; zunächst könnten die präanimistischen oder dynamistischen dargestellt werden. Aber vielfach sind, wie schon angedeutet, beide gar nicht zu unterscheiden; wenigstens solange wir nicht genauere Nachrichten über den betreffenden Stamm erhalten, können wir häufig nicht sagen, ob er einen Gegenstand seines religiösen Glaubens nur als kraftbegabt oder auch als beseelt ansieht. Und auch wo sich das entscheiden läßt, ist es doch vielfach derselbe Gegenstand, der hier so, dort anders aufgefaßt wird; ich müßte also Dinge, die in gewisser Weise zusammengehören, auseinanderreißen, wenn ich erst alle dynamistischen und dann die animistischen Vorstellungen behandeln wollte. So untersuche ich lieber gleich hier, wie es zu diesen letzteren gekommen ist, und zunächst — da der Primitive auch hier von sich selbst auf seine Umgebung geschlossen haben wird —, warum er bei sich selbst Leib und Seele unterschieden hat. Auch dadurch wird sich diese Anordnung als berechtigt erweisen, daß diese Untersuchung über die Entstehung des Seelenglaubens, des Animismus im Wundtschen Sinne des Wortes, zu einer Bestätigung des eben über die dynamistische Auffassung des Primitiven von sich selbst und seinen Teilen Gesagten führen wird.

Wir sahen eben schon, wie Wundt (nach anderen) den Seelenglauben, d. h. den Glauben an eine vom Körper unterschiedene und nach seinem

Digitized by Google

Tode fortlebende Seele, zum Teil wenigstens — denn er gibt noch andere Erklärungen — durch die Beobachtung entstehen läßt, daß mit dem letzten Atemzug auch das Leben entweicht. Und gewiß ist, wie wir auch schon sahen, bei vielen Völkern die Seele als Hauch oder dergleichen bezeichnet worden. Aber daß aus dem Aufhören des Atems der Glaube wenigstens an ein Weiterleben nicht ohne weiteres entstehen konnte, ist doch wohl ohne weiteres klar. Ja, auch wenn dieses aus anderen Gründen angenommen wurde, so verstand es sich noch keineswegs von selbst, daß der fortlebende Teil gerade als Hauch aufgefaßt wurde; das war vielmehr nur möglich, wenn der Hauch schon vorher als ein mit besonderen Kräften ausgerüsteter Teil des Menschen gegolten hatte; d. h. der Seelenglaube setzt hier eine bestimmte Form der dynamistischen Beurteilung des Menschen voraus.

Noch deutlicher ist das bei der anderen Auffassung der selbständigen Seele als Schatten, wie sie sich schon bei primitiven Stämmen findet.[1] Wundt leitet diese Form des Seelenglaubens (wieder nach anderen) aus Erfahrungen des Traumes und der Vision ab: wenn der Primitive da eine andere Gegend oder an seinem gegenwärtigen Aufenthaltsort andere, davon entfernt wohnende Menschen oder etwa Verstorbene erblicke, so schließe er daraus, daß er selbst in jene andere Gegend versetzt worden, oder diese anderen Menschen ihm erschienen seien, daß also die Seele den Körper verlassen könne und nach dem Tode weiterlebe.[2]

Nun ist es gewiß richtig, daß der Primitive bei seiner wenig hygienischen Lebensweise viel träumt und ebenso im wachen oder wenigstens halbwachen Zustande sehr häufig Visionen hat. Ferner wird dem, was man im Traum oder in der Vision sieht, vielfach Realität zugeschrieben, auch wenn man sich an einen andern Ort oder andere zu sich versetzt

[1]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}I, 430.

[2]) Daß Wundt auf diese Weise wirklich den Glauben an die Schattenseele entstanden denkt, ergibt sich aus folgenden Stellen: a. a. O. ^{2}IV, 170: „das ursprünglichste und häufigste Motiv dieser primären Vorstellung der Schattenseele ist unzweifelhaft das Traumbild"; 172: „die Schattenseele ... hat allem Anschein nach in Traum und Vision ihre einzige Quelle"; 195: „vor allem aber ist die Vision ... eine Hauptquelle der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode und vom Totenreich"; 210: „aus drei Quellen ist ... der ursprüngliche Seelenglaube entsprungen ... die dritte ... ging von dem Traumbilde aus, das als ein seelischer Doppelgänger des Menschen erschien usw." Zurückhaltender ist in dieser Beziehung Tylor; er sagt schon a. a. O. ^{5}I, 436 nur: the early animistic theory of vitality, regarding the functions of life as caused by the soul, offers to the savage mind an explanation of several bodily and mental conditions, as being effects of a departure of the soul or some of its constituent spirits — und II, 49: now such visions are naturally apt to reproduce the thought with which the seer's mind was already furnished. Every idea once lodged in the mind of the savage, a barbarian, or an enthusiast, is ready thus to be brought back to him from without. It is a vicious circle; what he believes he therefore sees, and what he sees he therefore believes.

Digitized by Google

glaubt oder Verstorbene erblickt. Ja, das geschieht auch in Kulturreligionen noch, darunter im ältesten Christentum: Paulus sagt II. Kor. 12, 2f., er sei bis in den dritten Himmel oder das Paradies entführt worden und wisse nur nicht, ob im Leibe oder außer dem Leibe, d. h. als Seele. Auch jenes gilt also als möglich; gewöhnlich aber wird dieses angenommen, daher ja auch der Ausdruck ἐξίστασθαι, wie er im Neuen Testament nicht nur verschiedentlich im bildlichen Sinne, sondern Mk. 3, 21 mit Bezug auf Jesus und II. Kor. 5, 13 mit Bezug auf Paulus wohl im eigentlichen Sinne gebraucht wird. Auch die Erscheinungen von Toten, die ursprünglich visionären Charakters waren, hätten natürlich nicht so, wie es im Neuen Testament geschieht, aufgefaßt werden können, wenn ihnen nicht Realität in dem Sinne zugeschrieben worden wäre, daß in der Vision die Verstorbenen wirklich sichtbar würden. Und daß man in solchen Traumgesichten nicht nur bei Primitiven eine Bestätigung des Glaubens an ein Leben nach dem Tode sah, können wir zwar nicht aus dem Neuen Testament, wohl aber aus der bekannten Stelle im 23. Buch der Ilias (V. 103f.) belegen, wo Achilleus, nachdem ihm sein Freund Patroklos erschienen ist, sagt:

ὦ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.

Aber aus alledem folgt noch nicht, daß der Seelen- und namentlich der Unsterblichkeitsglaube aus Träumen oder Visionen entstanden sei;[1] im Gegenteil, die Melanesier erklären nicht alle ihre Träume als Erlebnisse ihrer herumschweifenden Seele, sondern nur diejenigen, die, wie Codrington[2] sagt, leave a vivid impression of scenes and persons visited when the man awakes. Die Dieri unterscheiden sehr scharf von den nächtlichen Gesichten, in denen sich ihnen ein Freund oder verstorbener Verwandter zeigt, die gewöhnlichen Träume, bezeichnen sie mit einem andern Namen und sehen in ihnen nur ein Spiel ihrer Einbildungskraft.[3] Und die Jünger Jesu glauben Lk. 24, 37 nicht diesen, sondern einen Geist zu sehen, halten also selbst die Erscheinung eines ihnen so nahestehenden Verstorbenen nicht für so ohne weiteres klar. Ja, manche Träume oder Gesichte, auch der hier in Rede stehenden Art, konnten gar nicht so, wie es für diese Theorie von der Entstehung des Seelenglaubens nötig wäre, aufgefaßt werden, diejenigen nämlich, in denen man sich in die Vergangenheit zurückversetzt glaubt; denn auch der Primitivste nahm doch wohl nie an, daß sich im Traume die Geschichte wiederhole. Schreibt er seinen Träumen und Gesichten der genannten Art Realität zu, so muß er also andere Gründe

[1]) vgl. auch Junod, The Life of a South African Tribe 1913, II, 341 bei Söderblom a. a. O. 24.

[2]) The Melanesians 1891, 249.

[3]) vgl. Howitt, The Native Tribes of South-East Australia 1904, 358.

Digitized by Google

dafür haben; d. h. er muß vorher schon an eine Seele und ihr Weiterleben geglaubt haben. Und zwar tat er wohl zunächst das letztere, und zwar, weil er diesen Leib verfallen sah, vor allem aber aus demselben Grunde, weshalb er früher ein Weiterleben auch des Körpers angenommen hatte und weshalb auch wir uns die Frage nach dem Leben nach dem Tode immer wieder vorlegen, deshalb nämlich, weil er es sich nicht denken konnte, daß mit dem Tode alles zu Ende sei.[1]

Aber selbst wenn der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube nicht nur, was ich noch einmal anerkennen möchte, durch die Erfahrungen des Traumes und der Vision verstärkt, sondern zum Teil auch dadurch hervorgerufen worden wäre, so würde sich doch auf diese Weise noch nicht die besondere Vorstellung einer Schattenseele erklären. Sie konnte nur entstehen, wenn vorher schon der Schatten als ein Teil der Persönlichkeit, der an ihren Kräften Anteil hätte, angesehen worden war. Auch hier setzt also die animistische Auffassung des Menschen von sich selbst die dynamistische voraus. Und dasselbe ist natürlich der Fall, wenn die Seele mit anderen, eigentlich Teile des Körpers (besonders das Herz) bezeichnenden Namen belegt wird.

Auch darin liegt vielleicht noch ein Hinweis auf den Zusammenhang dieses Seelenglaubens mit einer dynamistischen Auffassung des Menschen, wenn vielfach die Meinung herrscht, daß sich die Seele, sei es dauernd, sei es zunächst noch eine Zeitlang, in der Nähe der Leiche aufhält.[2] Sie findet sich in der Form, daß diese Zeit sich auf drei Tage beläuft, im Parsismus und Judentum[3] und wird auch in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 6 f. 39) insofern vorausgesetzt, als dieser dabei „viertägig", also sicher tot ist.

Ebenso ist es wohl eine nachträgliche Bestätigung der Ableitung des Seelenglaubens aus einer dynamistischen Selbstbeurteilung des Menschen, wenn die Seele zunächst schon während ihrer Verbindung mit dem Leibe auch selbst als Körper gilt. So bei verschiedenen Natur- und auch noch bei Kulturvölkern.[4] Auch im Neuen Testament wirkt diese Anschauung wohl nach, wenn es von Maria heißt: dir wird ein Schwert durch die Seele gehen (Lk. 2, 35), und man nicht für die Seele sorgen soll, was man

---

[1]) vgl. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 1901, 52 f., Das Werden 15.

[2]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 24 ff., auch Teßmann a. a. O. II, 108, sowie Schreuer, Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. 1916, 405 ff.

[3]) vgl. zuletzt Bousset, Kyrios Christos 1913, 30 f., dessen entsprechende Erklärung des Glaubens an die Auferstehung Jesu am dritten Tage ich indes nicht für richtig halten kann. Über die entsprechende chinesische Anschauung vgl. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 1899. [2]I, 1911, 56, Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1908, 20 f.

[4]) vgl. Tylor a. a. O. [5]I, 450 f., Frazer a. a. O. [3]II, 26 ff., außerdem für die Ägypter zuletzt Söderblom a. a. O. 18 ff. und dazu noch van der Leeuw a. a. O.

Digitized by Google

essen wird (Mt. 6, 25, Lk. 12, 22), während der reiche Tor zu seiner Seele sagt: Seele, du hast reiche Vorräte auf viele Jahre, habe gute Ruhe, iß, trink' und laß dir's wohl sein (V. 19). Ja, vielleicht liegt sie auch dem Gebrauch von Seele = Person zugrunde, wie er sich ja nicht nur im Neuen Testament (act. 2, 41. 7, 14. 27, 37) findet, sowie dem hier aus der griechischen Philosophie stammenden Ausdruck: der innere Mensch (Röm. 7, 22, II. Kor. 4, 16, Eph. 3, 16). Vor allem aber wird die nach dem Tode fortlebende Seele vielfach, bei Natur- und noch bei Kulturvölkern, als körperlich angesehen. Man könnte das zwar, wie die eben behandelte Vorstellung, auch so erklären, daß der Mensch eben lange Zeit unfähig ist, sich etwas Immaterielles vorzustellen; aber anders steht es doch namentlich mit dem hier in Rede stehenden Glauben, wenn, wie nachgewiesen, ursprünglich ein Weiterleben des Menschen in derselben Weise wie hier auf Erden angenommen wurde. So wird man es nun wohl auch daraus erklären müssen, daß die Seele des Verstorbenen im übrigen wie ein lebender Mensch vorgestellt wird — wieder bei Natur- und Kulturvölkern[1] und so auch im Neuen Testament. Ich rede nicht von den Schilderungen des auferstandenen Jesus oder des Geschickes der Auferstandenen; denn da handelt es sich eben um leiblich Auferstandene — ich komme auf diesen Glauben gleich noch einmal zurück. Aber in der Apokalypse heißt es nicht nur 3, 4 von den wenigen Namen in Sardes, die ihre Kleider nicht befleckt haben, sie würden mit Christus in weißen Kleidern wandeln — das bezieht sich ebenso wie 7, 9ff. auf die Endzeit —, sondern 6, 9ff. von den Seelen derer, die hingeschlachtet sind wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, die der Verfasser gleich nach ihrem Tode unter dem himmlischen Altar sieht (vgl. auch 20, 4), daß ihnen je ein weißes Kleid gegeben worden sei, sie aber im übrigen noch warten, also noch nicht auferstehen sollten.[2] Auch wenn act. 12, 15 die Magd Rhode Petrus für seinen Engel hält, so liegt wohl darin, que l'on se représentait l'ange que possède chaque homme comme un être ayant sa voix et ses traits, comme son double, ou tout au moins comme prenant volontiers l'apparence de l'être dont il est le génie tutélaire.[3]

Ja, vielleicht darf man auch die bei Natur- und Kulturvölkern begegnende Anschauung, daß die Seele des Verstorbenen sich in einem andern Menschen neu inkorporiere,[4] auf den dynamistischen Ursprung des Seelen-

---

[1]) vgl. Tylor a. a. O. [5]I, 45ff., der aber zum Teil dynamistische Anschauungen anführt.

[2]) Daß es sich dabei um ein Inventarstück der jüdisch-christlichen apokalyptischen Tradition handelt, zeigt IV. Esra 4, 35ff.

[3]) Lods, L'Ange de Yahvé et l'âme extérieure, Studien für J. Wellhausen 1914, 275, 3.

[4]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 2ff.

Digitized by Google

glaubens zurückführen. Doch wirkt sie im Neuen Testament nur insofern nach, als vielleicht — denn sicher ist die Sache nicht[1] — die Jünger Jesu, wenn sie Joh. 9, 2 mit Bezug auf den Blindgeborenen fragen: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ward? — an Seelenwanderung denken sollen. Wenn dagegen Mk. 6, 14 ff. 8, 28 und Par. in Jesus Elias, Jeremias oder ein anderer Prophet sowie Johannes der Täufer, und 9, 13 und Par., Mt. 11, 14 in diesem letzteren selbst Elias gefunden, bzw. Joh. 1, 21. 25 nicht gefunden wird, so soll wohl, wie es ja auch an einigen Stellen heißt, Elias, Jeremias oder ein anderer Prophet wieder auferstanden, d. h. Jesus und der Täufer nicht geboren, sondern plötzlich als erwachsene Männer erschienen sein; übrigens handelt es sich, wenigstens in dem ersten Falle, nur um eine Äußerung von Juden, die nicht hierher gehört.[2] Doch könnte man endlich noch den ganzen Glauben an eine leibliche Auferstehung, auch an einen geistlichen Leib, an einen Bau von Gott, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel, wie sie Paulus I. Kor. 15, 44. II, 5, 1 am Ende der Tage oder schon gleich nach dem Tode erwartet, in derselben Weise erklären; aber hier fragt es sich allerdings, ob diese erst später entstandene Anschauung wirklich auf eine dynamistische Selbstbeurteilung des Menschen zurückgeht.[3]

Wundt meint, daß auch der Glaube an Inkorporationen der Seele in Tieren[4] so zu verstehen sei — denn so würde es von unserm Standpunkte aus zu bezeichnen sein, wenn er in diesem Falle von einer „Verbindung der beiden disparaten Begriffe der Körperseele und der Psyche" redet.[5] Aber im Neuen Testament wirkt dieser Glaube wieder nicht nach;[6]

---

[1]) vgl. meine Entstehung des Johannesevangeliums 193.

[2]) Lk. 1, 17 heißt es nur: er wird vor ihm hergehen im Geist und in der Kraft des Elias; es wird also keine neue Inkarnation in einem Kinde erwartet. Wenn nur in diesem Falle das Kind wie der Vater genannt werden soll, so ist daraus allerdings noch nicht mit Lods, Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque 1906, 116 zu schließen, daß die Israeliten diesen Glauben an Seelenwanderung nicht gekannt haben.

[3]) Vielleicht ist auch, was wir jetzt Joh. 19, 33 lesen, daß nämlich Jesus am Kreuz die Beine nicht zerschlagen worden seien, ursprünglich nicht oder nicht nur deshalb erzählt worden, weil sich in ihm ex. 12, 46, num. 9, 12 erfüllt haben sollte, sondern weil man nur dann für möglich hielt, daß er leiblich wiederauferstanden sei.

[4]) vgl. darüber Tylor a. a. O. [5]II, 6 ff., Frazer a. a. O. [3]V 2, 285 ff.

[5]) a. a. O. [2]IV, 146.

[6]) Wundt will auch den jüdisch-christlichen Engelglauben zum Teil wenigstens auf die Vorstellung von solchen Tieren zurückführen, indem er zunächst unter Berufung auf Robertson Smith, Die Religion der Semiten 1899, 101 behauptet (a. a. O. [2]IV, 160): „in der altsemitischen Sage, daß diese 'Söhne der Götter' unter Menschen menschlich verkehren und mit irdischen Weibern Ehen eingehen, klingen ... anscheinend uralte Vorstellungen eines Tierkults an." Aber das nimmt wohl Rob. Smith selber von den בְּנֵי אֱלֹהִים nicht an, und wenn er in den אֱלֹהִים, die

wenn sich dort Reste von Tierverehrung finden, so handelt es sich dabei auch ursprünglich nicht um Seelentiere, wie denn überhaupt nicht alle verehrten Tiere von Haus aus Seelentiere sind. Wenn Wundt das doch behauptet, so ist er den Beweis dafür schuldig geblieben; ja er gibt selbst zu, daß „fernere Übertragungen ... durch andere Momente des Tiermythus und mit diesem zusammenhängende Wertgefühle entstehen".[1] Ebenso erklärt er die Baumseele nicht durchweg, ja nicht einmal in erster Linie, auf diese Weise, und noch weniger lassen sich die Gegenstandsseelen so auffassen. Vielmehr wird der Primitive auch hier von sich aus auf seine Umgebung geschlossen haben, nur wohl, ursprünglich wenigstens, nicht auf die Umgebung schlechtweg,[2] sondern nur auf diejenigen Gegenstände, die mit be-

---

an einer Stelle verehrt werden, weil sie eine unbestimmte Vielheit bildeten, ursprünglich Totemtiere sieht, so ist das selbst unter der Voraussetzung einer ursprünglich allgemeinen Verbreitung des Totemismus, die Rob. Smith, wie wir noch sehen werden, macht, nicht berechtigt. Ja, auch wenn es das wäre, so würden die בְּנֵי אֱלֹהִים noch nicht als ursprüngliche Seelentiere erwiesen sein; denn wie sich ebenfalls später zeigen wird, sind die Totemtiere gar nicht ursprünglich durchweg Seelentiere. Auch die (übrigens wohl nicht allen Engeln beigelegten) Flügel, die Wundt weiterhin auf ursprüngliche Tiergestalt deutet, sind nicht so zu verstehen. Er sagt ja selbst von den anderen Doppelformen, wie sie vielfach an die Stelle der ursprünglichen Tierformen traten: „ob in allen diesen Fällen Nachwirkungen ursprünglicher Seelenverkörperungen und ob insbesondere in der häufigsten dieser Bildungen, in der geflügelten Gestalt, die Vorstellung des Seelenvogels oder in dem Schlangenleib des Drachen die des Seelenwurms, wenn auch freilich längst vergessen, im Hintergrunde steht, mag hier nur als eine mögliche Vermutung angedeutet werden." Ja, an einer späteren, sofort anzuführenden Stelle wird die Engelvorstellung zugleich wenigstens noch anders erklärt — ohne daß damit wohl ihr Hauptmotiv aufgezeigt wäre; wir werden es ebenfalls gleich kennen lernen.

Wundt dagegen meint, da das Seelentier zugleich zum Seelenbringer werde, auch die Verkündigung der Geburt Jesu durch einen Engel als Beweis für die Entstehung der Engel aus Seelentieren verwenden zu können; denn ursprünglich hätte in dem zugrunde liegenden Mythus ein Engel oder noch früher ein Tier die Geburt hervorgerufen. Das aber habe man nur im Falle eines Gottes oder eines Heros angenommen, um ihn „über die Bedingungen des alltäglichen Geborenwerdens" zu erheben, „und dies ... wahrscheinlich unter der Mitwirkung jener Anschauung, die bei Geburt wie Tod mit dem Begriff der körperlichen den der religiösen Befleckung verbindet". Außerdem möge noch die Vorstellung mitgewirkt haben, „daß das Tier überhaupt dem Menschen überlegen sei" (ebd. 164). Aber diese ganze Erklärung fällt in sich zusammen, wenn der Engelglaube nichts mit dem Glauben an Seelentiere zu tun hat.

[1]) ebd. 162.

[2]) Gegen den beliebten Hinweis auf die Kinderpsychologie vgl. Aston a. a. O. 896: children are sometimes said to treat inanimate objects as alive. But this is exceptional, and usually stops short at make-believe. The child does not attempt to eat his own meed-pies. The boy knows quite well that his father's walking-stick is not a real horse, and, in spite of de Brosses, Schultze, and others, the girl does not really believe that her

Digitized by Google

sonderen Kräften ausgerüstet zu sein schienen.[1] Der Animismus setzt auch insofern, und auch im einzelnen, den Dynamismus voraus.

Endlich den Glauben an Geister, die von vornherein körperlos sind und nur vorübergehend manchmal in einem Menschen oder sonstigen Wesen oder Gegenstande sich verkörpern, führt Wundt auch noch, zumeist wenigstens, auf den Angsttraum und den Krankheitsanfall zurück.[2] Und in der Tat kann die Engelvorstellung zum Teil — mehr will auch Wundt nicht behaupten — aus den Erfahrungen entstanden sein, die der Träumende oder Visionär macht, indem er „selbst zu fliegen glaubt oder sich von fliegenden Wesen umgeben sieht".[3] Wahrscheinlicher noch ist, daß zu der Ausbildung des über die ganze Welt verbreiteten und so auch in dem letzten Buche des Neuen Testaments (ap. 12, 3ff. 13, 2. 4. 11. 16, 13. 20, 2) vorkommenden Drachenmotivs der sog. Fratzentraum beigetragen hat; aber doch darf von ihm so wenig wie von den anderen hierher gehörigen Schöpfungen, an die Wundt dabei zunächst denkt, behauptet werden, daß sie „ihren ausschließlichen Ursprung in jenen fratzenhaften Traumgebilden haben. Das hieße hier wie überall vorhandene Mannigfaltigkeit der Bedingungen verkennen".[4] Auch der weitere Satz Wundts: „wie bei allen derartigen Erscheinungen, so steigern sich auch hier Bedingung und Folge in ihrer Wechselwirkung",[5] gilt noch in anderem Sinne, als er zunächst gemeint ist: ja alle diese Geister werden zunächst in Analogie zu den Seelen Verstorbener zur Erklärung gewisser Erscheinungen und Vorgänge angenommen und erst deshalb in Träumen und Visionen gesehen, oder wenigstens, wenn sie in solchen erschienen, erst deshalb als wirkliche angesehen worden sein.

Aber auch diese körperlosen Geister konnte man sich nicht körperlos vorstellen, zunächst nicht, und auch später noch nicht. So werden auch im Neuen Testament Engel sichtbar, ja sie haben weiße Kleider an (Mk. 16, 5 und Par., act. 2, 10. 10, 30); die Jünger glauben Mk. 6, 49 und Par. und ebenso an der schon angeführten Stelle Lk. 24, 37. 39, ein Gespenst oder

doll is a living being. A mother of the writer's acquaintance, having remonstrated with her little daughter for her rough treatment of 'poor dolly', received the reply: 'Poor dolly'! it is only a bag of sawdust.

[1]) Ist das richtig, so braucht man nicht, wie vielfach geschieht, zu betonen, daß der Animismus an sich noch keine Religion oder, wie es Söderblom bei Tiele a. a. O. [4]26 ausdrückt, nur der Anfang einer idealistischen Weltanschauung sei. Wenn Wundt a. a. O. [2]IV, 224 den Seelenvorstellungen religiösen Charakter aberkennt, so liegt das vielmehr an seiner besonderen Auffassung des Begriffs der Religion.

[2]) Daß das wirklich so gemeint ist, zeigt vielleicht besonders die Stelle ebd. 214: „hier erweist sich als der eigentliche Ursprungsort der Geister der in die Ferne schweifende Traum, in welchem die Schattenseele mit anderen ähnlichen Wesen verkehrt."

[3]) ebd. 200. [4]) ebd. 203.

[5]) ebd. 205, vgl. auch ebd. 377.

Digitized by Google

einen Geist, wenn es auch nicht Fleisch und Knochen hat, doch zu sehen; der Geist wird auch nicht nur Joh. 3, 8 mit dem Wind verglichen, dessen Sausen man hört, sondern seine Ausgießung am Pfingstfeste findet act. 2, 2. 6 in der Form eines Brausens vom Himmel wie von einem daherfahrenden Sturmwind statt, dessen Stimme weithin gehört wird. Man kann das natürlich wieder aus der Unfähigkeit des Primitiven erklären, sich ein körperloses Wesen vorzustellen; aber nachdem wir immer von neuem den Präanimismus oder Dynamismus als die ältere Anschauung kennen gelernt haben, werden wir auch hier eine Nachwirkung desselben annehmen dürfen. Und ebenso in der Vorstellung, daß Geister in Menschen (und Tieren) Wohnung nehmen können, wie das nicht nur an den Stellen vorausgesetzt wird, in denen von Besessenen die Rede ist, sondern auch in dem Wort des Paulus I. Kor. 13, 1: wenn ich mit Zungen der Menschen und der Engel redete usw. — denn das ist für einen Menschen nur möglich, wenn der Engel in ihm Wohnung genommen hat.[1]

Wie sich dieser Polydämonismus zum Polytheismus weiterentwickelt hat, ist kein Problem, das hier nochmals behandelt zu werden brauchte; nur darauf sei hingewiesen, daß die act. 14, 9 angezogene heidnische Anschauung, daß die Götter den Menschen gleich werden, d. h. in ihrer Gestalt erscheinen können, und das Wort des Paulus II. Kor. 11, 14, der Satan verkleide sich in einen (als solchen zu erkennenden) Engel des Lichts, zum Schluß noch einmal an den Ausgangspunkt dieser ganzen Entwicklung, den Dynamismus, erinnern dürfte. Von der Entstehung eines gewissen Dualismus und Monotheismus schon bei Primitiven ist hier erst recht nicht zu reden; denn die entsprechenden Anschauungen im Neuen Testament gehen nicht auf solche primitiven Anschauungen zurück. Ich wende mich also jetzt vielmehr der eigentlichen Aufgabe dieses ersten Teils zu, die Gegenstände des primitiven religiösen Glaubens, die im Neuen Testament nachwirken, zusammenzustellen. Wir sahen auch bereits: sie lassen sich nicht so anordnen, daß zuerst die dynamistisch und dann die animistisch vorgestellten angeführt würden; denn bei manchen ist, wenigstens mit unseren jetzigen Mitteln, kaum zu entscheiden, welches von beiden der Fall sei, und in den meisten Fällen sind es dieselben Wesen oder Gegenstände, die das eine Mal so, das andere anders gedacht werden. Auch die einzelnen Gruppen von Gegenständen des religiösen Glaubens, die wir, mögen sie nun dynamistisch oder animistisch vorgestellt werden, unterscheiden können, lassen sich nicht chronologisch anordnen; denn wenn wir auch annehmen dürfen, daß die Himmelskörper und Naturerscheinungen, die man früher manchmal als die frühesten Objekte der religiösen Verehrung ansah, erst später dazu geworden sind,[2]

[1]) vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief 338.
[2]) vgl. auch Greßmann, Himmelskörper, RGG. III, 1911, 35 f.

Digitized by Google

so fragt es sich doch wohl, ob wir aus der Tatsache,[1] daß in der künstlerischen Darstellung der Mensch später als das Tier und die Pflanze später als beide erscheinen, mit Wundt schließen können, daß sie auch später als jenes und der Mensch wieder später als das Tier verehrt worden seien. Aber schließlich kommt es ja auch nicht so sehr darauf an, wie wir die einzelnen Gegenstände des religiösen Glaubens anordnen, als darauf, daß sie überhaupt, soweit sie hier in Betracht kommen, vollständig angeführt werden. Ich beginne also mit denjenigen, die sich uns (größtenteils wenigstens) nicht sehr zur religiösen Verehrung zu eignen scheinen, und schreite allmählich zu den „höheren" Gegenständen derselben fort.

1. Fetische.

Der Ausdruck Fetisch wird allerdings manchmal nicht nur für tragbare oder wenigstens transportable Gegenstände, sondern für die gesamte lebloseNatur, soweit sie religiös verehrt wird, ja sogar Pflanzen und Tiere gebraucht. Aber abgesehen davon, daß das dem ursprünglichen Sinn des Wortes widerspricht, werden dann unter diesem Begriff sehr verschiedene Dinge zusammengefaßt, die man nachträglich doch wieder unterscheiden muß, und während für die meisten anderen Gegenstände dieser Gruppe besondere Bezeichnungen üblich sind oder zur Verfügung stehen, würde eine solche für die ersterwähnten fehlen. Ich gebrauche also für sie (wie Tylor) den Ausdruck Fetische, komme aber auf diejenigen tragbaren oder sonst transportablen Gegenstände, die aus Teilen von Pflanzen oder Tieren bestehen, lieber erst später bei Behandlung dieser zu sprechen.

Daß zunächst die Fetische in diesem engsten Sinne des Worts ursprünglich nicht als beseelt, sondern nur als kraftbegabt aufgefaßt worden sind, bedarf nach dem oben Gesagten keines weiteren Beweises. Manchmal ist diese dynamistische Vorstellungsweise allerdings wohl erst später und erklärt sich daraus, daß das Bild der Gottheit mit ihr selbst verwechselt wurde, was dem Primitiven deshalb noch besonders nahe lag, weil er, wie wir sahen, im Bilde einen Teil des Wesens sah. So dürfte es z. B. kommen, daß die äußerlich christianisierten Neger in Westindien von ihren Fetischen die in diesen wohnenden Geister weniger unterscheiden als ihre Stammesgenossen in Afrika.[2] Aber allgemein läßt sich jene Auffassung nicht als Degeneration deuten; denn wie hätte man gewisse Gegenstände als von einem Geist oder auch nur einer Seele bewohnt ansehen sollen, wenn sie nicht vorher schon als mit besonderen Kräften ausgerüstet

[1]) Sie wird übrigens von Klaatsch, Die Anfänge von Kunst und Religion in der Urmenschheit 1913, 10 zum Teil bestritten.

[2]) vgl. Ellis, The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa 1887, 193; vgl. auch Aston a. a. O. 896f.

Digitized by Google

gegolten hätten? Damit ist zugleich gesagt, daß der Fetischismus nicht etwa so entstanden sein kann, wie Wundt will. Er nimmt von den mit Nägeln und Eisenstücken geradezu gespickten Holzfetischen, wie wir sie besonders in Afrika finden, an, sie seien dadurch entstanden, daß man den Zauber, den man sonst durch Einschlagen eines Nagels ausüben zu können glaubt, „gewissermaßen um eine Stelle weiter hinausgerückt" habe.[1] Aber wie sollte man auf den Gedanken gekommen sein, den Fetisch hier einzuschalten, wenn er nicht vorher schon verehrt wurde? Ein Gegenstand muß aus irgendwelchen Gründen als mit besonderen Kräften ausgerüstet erschienen sein;[2] deshalb wird er zum Fetisch.

Genauer handelt es sich nun einmal um natürliche und dann um künstlich hergestellte Gegenstände, die so aufgefaßt werden. Von den letzteren (Geräten, Waffen usw.) braucht indes hier nicht lange geredet zu werden, da ihre Verehrung — wenn wir von Geräten, die nur aus Teilen von Pflanzen bestehen, zunächst absehen — im Neuen Testament nur wenig nachwirkt. Ja, es ist im Grunde nur ein Gerät, auf dessen ursprüngliche Verehrung einige Stellen zurückweisen: der Stuhl oder der Thron, und es wird nicht als solches, sondern als Sitz der Gottheit als kraftbegabt oder später belebt und beseelt angesehen worden sein.

Auf das erstere deutet der bereits im Judentum begegnende Engelname „Throne" Kol. 1, 16 hin[3]; namentlich aber wird ap. 19, 5. 21, 3 — hier ist allerdings die Lesart nicht sicher — dem Throne Gottes im Himmel[4] eine Stimme zugeschrieben. Der Grund für diese Auffassung war wohl genauer, daß man nicht nur für die Götter oder ihre Bilder, sondern auch an ihrer Stelle Sitze hinzustellen pflegte. „Diese Sitte kam bei den verschiedensten Völkern vor, nicht nur bei den Ägyptern und Semiten, bei den Römern, wenigstens in späterer Zeit, sondern auch bei Indern und Iraniern und ebenso im etruskischen Totenkultus; es ist kaum zu bezweifeln, daß schon die mykenische Zeit sie kannte[5]." Auch die sog. Bundeslade, die im Neuen Testament Hebr. 9, 4 f. erwähnt und ap. 11, 19 im Tempel Gottes im Himmel vorausgesetzt wird, ist ja neuerdings verschie-

---

[1]) a. a. O. [2]IV, 311.

[2]) Krupt a. a. O. 200 spricht statt dessen wieder von einer großen Masse besonderen Seelenstoffs, meint aber damit dasselbe.

[3]) M. Dibelius, Die Lade Jahves 1906, 68 und bei Lietzmann a. a. O. III 2, 1912, 70 denkt speziell an die Sterngeister, die ihre Throne oder Häuser am Himmel haben, aber zum Beweise dafür genügen die Abbildungen von Thronen auf den babylonischen Grenzsteinen wohl noch nicht. Auch gegen Boll a. a. O. 31.

[4]) Wenn Bousset, Offenbarung 427 zu der ersteren Stelle bemerkt: „die Stimme, die von dem Throne ausgeht, scheint die des Lammes zu sein", so macht er selbst dagegen geltend, daß hier von θεὸς ἡμῶν die Rede ist.

[5]) Holwerda bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, 1889. [3]1905, 330.

Digitized by Google

dentlich als Götterthron gedeutet worden und läßt ſich in der Tat ſo auffaſſen.[1] Natürlich wäre ſie ſpäter nicht mehr als Fetiſch angeſehen worden; man darf alſo gegen die in Rede ſtehende Deutung nicht einwenden, daß dann die Lade nicht in dem ſalomoniſchen Tempel Aufnahme gefunden hätte. Vielmehr erklärt ſich erſt ſo die eigentümliche Rolle, die ſie namentlich in den Samuelisbüchern ſpielt und die auch in der Offenbarung noch nachklingt. Denn wenn es da an der bereits angeführten Stelle, nachdem das Gericht (eigentlich auch ſchon der Antritt der Weltherrſchaft durch Gott und ſeinen Chriſtus) angekündigt worden iſt, heißt: und es tat ſich der Tempel Gottes auf im Himmel, und erſchien die Lade ſeines Bundes in ſeinem Tempel, und geſchahen Blitze und Rufe und Donner und Erdbeben und großer Hagel — ſo ſoll offenbar auch das Sichtbarwerden der Lade die Erſcheinung Gottes ankünden oder urſprünglich bedeuten.[2]

Wenden wir uns zu den natürlichen Fetiſchen, ſo handelt es ſich dabei vor allem um Steine, die wegen ihrer Geſtalt und Zuſammenſetzung oder wegen der beſonderen Erfahrungen, die man mit ihnen gemacht zu haben glaubt, als kraftbegabt gelten. Wir begegnen ihrer Verehrung bei den verſchiedenſten Natur- und Kulturvölkern[3] und in gewiſſen Reſten auch noch im Neuen Teſtament.

[1]) vgl. außer M. Dibelius, Die Lade Jahves und der dort angeführten älteren Literatur Gunkel, Die Lade Jahves ein Thronſitz, ZMR. 1906, 33 ff., Münzer, Zum Jahvethron, AR. 1906, 517 f., Greßmann, Heiligtümer Iſraels, RGG. II, 1910, 2043 f., Die Schriften des Alten Teſtaments für die Gegenwart erklärt IIa, 1910, 15 ff. 138 ff. 179 ff., Moſe 1913, 449 ff., Reinach, Orpheus 1910, 124. Was M. Dibelius, namentlich Die Lade Jahves 101, über die von ihm ſog. kosmiſche Bedeutung der Lade (die Lade = der Himmel) ſagt, bezeichnet er ſelbſt nur als Hypotheſe, „die ſich zwar wahrſcheinlich machen, aber nicht in ihrem ganzen Umfange zwingend beweiſen läßt“; ja ſelbſt jenes iſt kaum möglich. Ezech. 1 deutet nichts auf die Lade hin; umgekehrt konnten an ihr Keruben angebracht ſein, auch wenn dies die Träger der vier Himmelsecken ſind, und noch weniger beweiſen die Sonnen- und andern Wagen etwas für die Götterthrone ſelbſt und im allgemeinen. Über eine Stuhlverehrung bei den Arabern vgl. auch Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism 1914, 17: during the first century of Islam . . . Mukhtar, who was for a short time supreme in Kufah . . . established a cult of a Sacred Chair which was something between a Urim and Thummim and an Ark of the Covenant.

[2]) Über den Stuhl Moſes vgl. unten.

[3]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 160 ff., auch Grube, Religion und Kultus der Chineſen 1910, 95 f., O. Schrader, Aryan Religion, ERE. II, 44, Macdonell, Vedic Mythology 1897, 154 ff., Conybeare, The Baetul in Damascius, Transact. of the Third Internat. Congr. for the History of Religions II, 177 ff., de Viſſer, de Graecorum dis non referentibus speciem humanam 1900, 36 ff., Evans, Mycenaean Tree and Pillar Cult, JHSt. 1901, 130 ff., Gruppe a. a. O. 772 ff., Michel, Les survivances du fétichisme dans les cultes populaires de la Grèce ancienne, RHR. 1909, 60, 141 ff., Berthold, Die Unverwundbar-

Digitized by Google

So findet Barbier[1] – vielleicht mit Recht – schon in der Anschauung von dem mitfolgenden geistlichen Fels I. Kor. 10, 4, die Paulus von den Rabbinen entlehnt hat, comme un écho de la croyance . . . que la divinité a fait de telle ou telle pierre sa résidence, oder richtiger, daß ursprünglich dieser Stein selbst verehrt worden ist. Deutlicher liegt eine religiöse Schätzung von Steinen dem Wort ap. 2, 17 zugrunde: dem Sieger will ich einen weißen Stein geben und darauf einen Namen geschrieben, den niemand kennt, als nur der Empfänger. Von dem neuen Namen war ja schon oben die Rede: er verleiht neue Kraft; so werden wir annehmen müssen, daß der weiße Stein, auf den dieser Name geschrieben ist, wie Bousset[2] richtig sagt, ursprünglich ein zauberkräftiges Amulett war, auf das ja auch sonst oft, zwar nicht ein solcher neuer Name, aber der Name der Gottheit oder eine andere wirksame Formel geschrieben ist.[3] Genauer wird ursprünglich – ohne daß natürlich der Apokalyptiker bei der Formel, die er als solche überkommen hat und wiederholt, noch ein Bewußtsein davon hätte – an einen solchen Stein und einen solchen neuen Namen zu denken sein, wie man sie bei der Aufnahme in einen auserwählten Kreis erhielt, und in der Tat empfängt in Neusüdwales jeder junge Mann bei der Pubertätsweihe mit seinem neuen Namen auch einen weißen Stein oder Quarzkristall.[4] Sollte es nämlich

---

keit in Sage und Aberglauben der Griechen 1911, 57 f., Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902. ²1912, 121. 136 f., R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte 1910, 68.

[1]) La significance primitive de la sainte cène 1911, 90 f.

[2]) a. a. O. 215, vgl. J. Weiß, Schriften II 3, 102, W. Bauer a. a. O. ³IV, 433, Boll a. a. O. 28. 49.

[3]) vgl. Barbara Freire-Marreco, Charms and Amulets (Introductory and Primitive), ERE. III, 1910, 397 f., von Dobschütz, dasselbe (Christian), ebd. 425 ff., auch Jastrow a. a. O. I, 1905, 285.

[4]) vgl. Henderson, Survivals in Belief among the Celts 1911, 203. Wir ersehen also aus dieser Parallele zugleich, wie schon oben (s. S. 23, 3) vorausgesetzt wurde, daß der neue Name, den nur der Empfänger kennt, sein eigener Name sein muß. Daß man auch sonst vielfach bei der Pubertäts- oder Mysterienweihe einen neuen Namen bekommt, zeigt Frazer a. a. O. ³II, 383, MacCulloch, Baptism (Ethnic), ERE. II, 369, van Gennep a. a. O. 89, 1, für Indien auch Oldenberg a. a. O. 467 f.; daß man diesen wie andere Namen geheim halten muß, lehrt Frazer a. a. O. ³II, 319 ff., auch Gutmann, Die Tabuvorstellungen der Wadschagga, AMZ. 1913, 213. Über einen weißen Stein mit einem Namen vgl. auch S. 40, 2. Quarz dient als Fetisch z. B. bei den Indianerstämmen Brasiliens, vgl. Aston a. a. O. 903, bei den Maya in Yucatan, vgl. Brinton a. a. O. 150. Die weiße Farbe weist ebenso bei Tieren auf besondere Kräfte hin; vgl. Thomas, Animals, ERE. I, 1908, 485. – Ramsay, The Letters to the Seven Churches of Asia 1904, 302 ff., der die früheren Erklärungen des weißen Steines richtig zurückweist, aber dann doch für seine Deutung benutzt, erinnert an die in Tel-Sanda-hannah gefundene Fluchtafel von Kalkstein und fühlt sich versucht to

Digitized by Google

trotz dieſer frappanten Ähnlichkeit* ſo ſcheinen, als ob die angeführte Parallele doch nicht zur Erklärung von ap. 2, 17 herangezogen werden könnte, ſo mache ich zunächſt darauf aufmerkſam, daß in griechiſchen Myſterien, die ja auch ſonſt an primitive Pubertätsfeiern anknüpfen, das in Auſtralien und ſonſt bei dieſen gebräuchliche Schwirrholz eine Rolle ſpielte.[1] Außerdem werden wir ſpäter noch ſehen, daß vielleicht auch eine andere primitive Anſchauung durch Vermittlung von Myſterienkulten auf das älteſte Chriſtentum, um das es ſich ja hier allein handelt, eingewirkt hat; einen Beweis dafür aus ſpäterer Zeit bildet ja die Namengebung bei der Taufe.

Jetzt iſt noch eine andere Stelle der Apokalypſe zu beſprechen, die allerdings auf den erſten Blick kaum hierher zu gehören ſcheinen wird. Nach 21, 19 f. ſind die Grundfeſten des himmliſchen Jeruſalems mit koſtbaren Steinen geſchmückt oder beſtehen aus ſolchen; und dieſe Steine ſind im weſentlichen dieſelben, die nach ex. 28, 17 ff. 39, 10 ff. Aaron und ſeine Söhne tragen ſollen oder die nach Ezech. 28, 13 der Urmenſch, mit dem der König von Tyrus verglichen wird, getragen hat.[2] Nun befinden ſich aber im erſteren Falle dieſe Steine, wenngleich mit dem Namen der zwölf Stämme Iſraels verſehen, auf der Orakeltaſche, in der die Urim und Tummim ſind; man wird ihnen alſo wohl übernatürliche Kräfte zugeſchrieben haben. In der Tat hören wir von einer ſolchen Schätzung von

---

contrast its dark, ill-omened hue with the ‚white stone' engraved with the New Name in this case, ſetzt aber ſelbſt hinzu: some doubt however is cast on this theory of material by the fact that a private letter, of a kind which would not be written on a material recognised as deadly and ill-omened, has recently been found incised on a leaden tablet (Öſterreichiſche Jahreshefte 1904, 94). Auch die Stelle in Ariſtides' Rede auf Asklepios (Dindorf I, 69), die Ramſay weiterhin zitiert: τὸ σύνθημα παρῆν ἀνακαλοῦν ſpricht nicht von einem weißen Stein, ja nicht einmal von einem Stein überhaupt; es iſt wohl auch ſchon zuviel behauptet, wenn zweifellos Ariſtides das Zeichen zu derſelben Zeit wie ſein neuer Name (Theodoros) gegeben worden und the form in which the new name was communicated geweſen ſein ſoll. Sonſt würde die Stelle allerdings zu vergleichen ſein; aber zu ihrer Erklärung wäre doch wieder auf primitive Anſchauungen zurückzugreifen. Dagegen gehört das weiße, mit eigenartigen Schriftzeichen verſehene Baitylion bei Damaskios, vita Isid. 203, das Bouſſet, Literatur und Religion des Spätjudentums und des rabbiniſchen Judentums, ThR. 1915, 28 vergleicht, überhaupt nicht hierher — oder nur ganz im allgemeinen.

[1]) vgl. Lang, Custom and Myth 1884, New Ed. 1893, 29 ff., auch Ellis, The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa 1894, 110 f. Mindeſtens was die Farbe betrifft, iſt wohl auch das weiße Holztäfelchen mit dem Namen des Myſten, das die Eumolpiden in Eleuſis verteilten (vgl. P. Foucart, Les mystères d'Éleusis 1914, 277) zu vergleichen.

[2]) Über das genauere Verhältnis vgl. Bouſſet, Offenbarung 449.

Digitized by Google

Edelsteinen auch sonst;[1] ja bei dem in der Offenbarung an letzter Stelle genannten Amethyst liegt sie wohl schon im Namen: eas gemmas, sagt Plinius (hist. nat. XXXVII, 40, 3), magorum vanitas resistere ebrietati promittit, et inde appellatas. Auch der Karneol, den man wohl in dem an sechster Stelle erscheinenden Sardion sehen darf, und der Hyacinth sollen besondere Kräfte besitzen.[2] Dagegen mit den zwölf Tierkreisbildern und dann auch den Grundfesten des himmlischen Jerusalems wurden Edelsteine wohl erst in Verbindung gebracht, nachdem sie aus anderen Gründen als kraftbegabt angesehen worden waren;[3] denn das ist ja auch der Fall, wo an einen Zusammenhang mit den Tierkreisbildern nicht zu denken ist, und bei Steinen, die in jener Reihe gar nicht erscheinen. Die in ihr vorkommenden wurden vielmehr mit den Grundfesten des himmlischen Jerusalems in Verbindung gebracht, weil sie, um dieses, d. h. ursprünglich den Himmel, zu tragen, natürlich außerordentliche Kräfte besitzen müssen.

Ob auch Perlen, aus denen nach ap. 21, 21 die zwölf Tore des himmlischen Jerusalems bestehen, schon Primitiven (soweit sie sie kannten) als mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet erschienen, kann ich nicht sagen.

---

[1]) vgl. Doutté, Religion et magie dans l'Afrique du Nord 1909, 82ff., Abt, Amulette, RGG. I, 455, Frazer a. a. O. [3]I 1, 164f.

[2]) vgl. über ersteren Haddon, Magic and Fetishism 1906, 30, über letzteren Kazem-beg, Bab et les Babis, Journ. asiat. VI 8, 1886, 497f.: d'après une ancienne superstition, les musulmans regardent comme chose agréable à Dieu et qui porte bonheur de porter une bague ornée d'une turquoise ou d'une cornaline; aussi rencontre-t-on rarement un musulman quelque peu dévot sans un anneau semblable. La pierre porte ordinairement le nom d'Allah ou d'Ali gravé au milieu, ou bien quelques mots ou phrases tirés du Coran. Les Babis ont donné la préférence à la cornaline blanche; au milieu sont gravés quelques mots ou phrases du Coran, mais tout autour, et en chiffres connus d'eux seuls, le nom de l'un de leurs maîtres ou saints. Dans le Mazandéran, c'est plutôt le nom de Hadji-Mohammed-Ali que l'on fait graver sous le titre de Sirrou-Bahiiêt-Oullah, qui signifie „mystère du gouverneur du monde", und über beide Doutté a. a. O. 83f.: celui qui porte certaine variété de cornaline particulièrement estimée reste calme au milieu des disputes ou des rires; employée en éclats comme cure-dents, la cornaline blanchit les dents, empêche leur collet de saigner et adoucit l'haleine trop forte; on attribue à Mahomet cette parole: „Celui qui porte en bague un sceau en cornaline ne cesse pas d'être dans la bénédiction et le bonheur;" calcinée, la cornaline guérit les maux d'yeux et les palpitations ... Celui qui porte comme cachet trois sortes d'hyacinthe ou qui les porte suspendues est à l'abri de la peste, même si elle est générale autour de lui; de plus il parvient aux plus hautes destinées.

[3]) Gegen Benzinger, Hebräische Archäologie 1899. [2]1907, 359: „die Edelsteine gehören zum Tierkreis ... Daher gibt es eben zwölf Edelsteine, und daher haben diese ihre geheimnisvollen Kräfte (Heilkraft)"; auch gegen meine (wenngleich weniger bestimmte) Religionsgeschichtliche Erklärung 78.

Digitized by Google

Später sind sie bekanntlich so angesehen worden, aber für die Kreise, aus denen die Bildersprache der Apokalypse in letzter Linie stammt, folgt das auch aus dem Parallelismus, der zwischen den zwölf Edelsteinen und Perlen besteht, noch nicht. Eher könnte man darauf aus dem Parallelismus schließen, in dem die Perlen Mt. 7, 6 mit dem Heiligen stehen, — wenn nicht etwa, wie jetzt wieder E. Klostermann[1] für möglich hält, ἅγιον für נֶזֶם steht und den Ohrring bedeutet. So aber ist hier keine Entscheidung zu treffen.

Statt dessen wirkt der Steinkult noch in zwei anderen im Neuen Testament begegnenden Anschauungen nach. Die eine beruht zunächst auf dem Gebrauch, „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baume" (II. Kön. 17, 10) Malsteine (Mazzeben) aufzurichten, der seinerseits wieder auf Steinkult zurückgehen muß. Denn wir verstehen es zwar, wie man Grenz- und Erinnerungssteine aufrichten konnte, aber nicht ohne weiteres, wie Steine als zu der Kultstätte gehörig angesehen werden konnten. Sehen wir in ihnen dagegen ursprüngliche Steinfetische, so begreifen wir auch besser als ohnedies, warum die Propheten gegen sie polemisierten, und namentlich, weshalb die Mazzeben gesalbt oder mit Blut bestrichen wurden.[2] Standen sie nun aber, wie wir an den erhaltenen Resten und manchen Abbildungen sehen,[3] in einem Steintrog oder auf einem Untersatz, so konnte auch dieser als ein Teil der Mazzebe erscheinen und diesen Charakter sogar bewahren, als die Mazzeben wegfielen oder zunächst zu den Hörnern des Altars zusammenschrumpften.[4] Allerdings mag der Altar auch noch auf eine andere Form von Steinverehrung, die nur nicht gerade Fetischismus war, zurückgehen, auf die Verehrung von Felsen, die mit Rinnen und Napflöchern versehen und durch Erd- oder Steinhaufen nachgebildet wurden; jedenfalls ist er ursprünglich selbst als ein höheres Wesen betrachtet worden, und das wirkt nun auch mehrfach noch im Neuen Testament nach. Zwar wenn Mt. 23, 18 von einem Schwur beim Altar die Rede ist, der nicht als bindend gilt, aber ursprünglich — das wird später bei Besprechung des Schwörens überhaupt deutlich werden — als eine Anrufung des Altars angesehen wurde, so handelt es sich dabei nur um eine jüdische Anschauung, die von Jesus verworfen wird und uns also nichts weiter angeht. Dagegen wenn Paulus I. Kor. 10, 18 sagt: sehet an

[1]) a. a. O. 206.

[2]) Die alttestamentlichen Stellen siehe am einfachsten bei Greßmann, Malsteine, RGG. IV, 111.

[3]) vgl. derselbe, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament II, 1909, 17ff. 24f. 30.

[4]) vgl. derselbe, Altar, Israelitischer, RGG. I, 373, auch Robertson Smith a. a. O. 152ff., Jevons, An Introduction to the History of Religion 1896, 131ff., speziell über die Hörner des Altars noch Barton, Altar (Semitic), ERE. I, 350 gegen Scheftelowitz, Das Hörnermotiv in den Religionen, AR. 1912, 473f.

Digitized by Google

das Israel nach dem Fleisch: sind nicht die, welche das Opfer essen, Genossen des Altars? — und diesen dann V. 20 die Genossen der Dämonen gegenüberstellt, so wird jener Ausdruck, den er aus dem hellenistischen Judentum entlehnt haben mag,[1] allerdings ursprünglich bedeutet haben, daß man mit dem Altar ebensogut wie mit den Dämonen in Verbindung treten könnte.[2] Und besonders deutlich wirkt diese ursprüngliche Anschauung vom Altar noch nach, wenn ap. 9, 13 von den Hörnern des goldenen Altars, der vor Gott steht (gemeint ist der Räucheraltar 8, 3, daß aber seine Hörner genannt werden, deutet vielleicht noch auf ihre ursprüngliche, vorhin erwähnte Bedeutung hin), eine Stimme ausgeht und ebenso 16, 7 — so heißt es hier noch deutlicher — der Altar redet (gemeint ist der Brandopferaltar, unter dem nach 6, 9 die Seelen der Märtyrer sind, wie sonst das Opferblut vor dem Altar ausgegossen wird). Auch wenn 14, 18 von einem aus dem Altar (wohl demselben) ausgehenden Engel die Rede ist, so deutet das, wie ähnliche Vorstellungen, von denen wir gleich hören werden, auf ursprüngliche Verehrung des Altars selbst hin.

Doch zunächst ist hier noch der anderen im Neuen Testament nachwirkenden Anschauung zu gedenken, die ebenfalls, wenngleich nur zum Teil, auf primitiven Steinkult zurückgehen dürfte. Das ist die Verwechslung von Götterbildern mit der Gottheit selbst, die ja oben schon aus der primitiven Anschauung vom Bilde erklärt wurde, aber doch ganz besonders nahe lag, wenn es sich um Steinbilder handelte, die aus Steinfetischen hervorgegangen waren. Und das ist in der Tat sowohl von manchen semitischen Götterbildern[3] als den griechischen Hermen[4] und namentlich primitiven Idolen[5] anzunehmen. Wollte man nämlich sagen, die Unvollkommenheit dieser Bilder erkläre sich eben aus der Härte des Materials, so fragt es sich wieder: warum nahm man dieses? und das wird daran gelegen haben, daß man früher Steine verehrt hatte. Ja, die auch act. 19, 35 vorliegende Vorstellung von vom Himmel gefallenen Götternbildern erklärt sich doch wohl am einfachsten daraus, daß ursprünglich Meteorsteine verehrt worden waren,[6] wie wir das ja in einzelnen Fällen positiv wissen.[7]

---

[1]) vgl. Lietzmann a. a. O. 123 und J. Weiß, Der erste Korintherbrief 260, 1.

[2]) Für die Auffassung des Paulus vgl. meinen Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913, 48 f.

[3]) vgl. Küchler, Babylonien und Assyrien, RGG. I, Tafel 4, 4.

[4]) vgl. auch Wide bei Gercke und Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft II, 1910. ²1912, 187.

[5]) vgl. Tylor a. a. O. ⁵II, 177, sowie Goblet d'Alviella, Des origines de l'idolatrie, Croyances, rites, institutions 1911, II, 130.

[6]) So von Dobschütz, Christusbilder 1899, 14. 24, Gruppe a. a. O. 774, gegen E. Schmidt, Kultübertragungen 1910, 88, 3.

[7]) vgl. z. B. Plut., vita Lysandri 12.

Digitized by Google

2. Die Elemente.

Behandeln wir die Elemente im populären Sinne des Wortes in der Reihenfolge, in der sie ebenfalls gewöhnlich aufgezählt werden, so ist das Feuer, ohne daß es erst einer Erklärung dafür bedürfte, nicht nur von Natur-, sondern ebenso ursprünglich von fast allen Kulturvölkern verehrt worden, ganz besonders auch von den Semiten.[1] So werden wir beinahe erwarten, daß sich selbst im Neuen Testament noch Spuren davon finden, und in der Tat fehlt es an ihnen nicht ganz. Zwar wenn Gott Hebr. 12, 29 nach dt. 4, 24. 9, 3 (vgl. Jes. 33, 14) ein verzehrendes Feuer heißt, so ist das für sich allein noch nicht als eine solche zu beurteilen, und erst recht handelt es sich ja Lk. 9, 54 („Herr, willst du, daß wir Feuer vom Himmel herunterkommen und sie verzehren heißen, wie Elias tat?", wo diese letzten Worte außerdem vielleicht unecht sind), 17, 29 (an dem Tage, da Lot auszog von Sodom, regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel), act. 2, 19 (ich werde Wunder geben im Himmel oben und Zeichen auf der Erde unten, Blut und Feuer und Rauchsäulen), 7, 30 (Mose erschien in der Wüste des Berges Sinai ein Engel in der Flamme eines brennenden Dornenstrauchs), Hebr. 1, 7 (der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme), 12, 18 f. (ihr seid nicht herzugekommen zu einem betastbaren Berge, brennend im Feuer, zu Nebel, Finsternis, Sturm, Trompetenklang und Wörterschall) zunächst nur um alttestamentliche Reminiszenzen. Aber aus dieser Schilderung der Gesetzgebung oder der zugrunde liegenden Vorstellung von einem Vulkangott[2] erklären sich doch nun auch die Blitze, Stimmen, Donner, das Erdbeben und der große Hagel, die in der Apokalypse (4, 5. 8, 5. 7. 11, 19. 16, 18. 21) vom Throne Gottes ausgehen oder sonst entstehen, die sieben Donner, die der Seher nur nicht aufzeichnen soll, und die sieben Posaunenstöße, mit denen das geschieht (8, 2 ff. 10, 3 f.), und im Zusammenhange damit die Posaune, die Mt. 24, 31, I. Kor. 15, 52, I. Thess. 4, 16 das Gericht ankündigen soll, ja vielleicht sogar die Posaune, mit der ap. 1, 10. 4, 1 die Stimme des Menschensohnes verglichen wird, oder der Donner, wie der 6, 1 das eine von den Tieren unter dem Throne Gottes redet. Wenn freilich 14, 2 auch die Stimme himmlischer Zitherspieler und 19, 6 die der großen Menge mit der Stimme starker Donner verglichen wird, so zeigt sich vollends hier (was sich freilich auch ohnedies von selbst versteht), daß nämlich dem Apokalyptiker und seiner Zeit der

[1]) vgl. Bastian, Die Vorstellungen von Wasser und Feuer, ZEthn. 1869, 313 ff. 365 ff. 416 ff., Tylor a. a. O. [5]II, 277 ff., Crawley, Fire, Fire-gods, ERE. VI, 26 ff., speziell für Japan noch Revon, Le rituel du feu dans l'ancien Shinto 1908.

[2]) vgl. zu dieser Deutung zuletzt Greßmann, Mose 192 f., wo auch die ältere Literatur zu der Frage angegeben ist; zur Verehrung von Vulkanen überhaupt Frazer a. a. O. [3]IV, 1914, 1, 216 ff.

Digitized by Google

besondere Sinn jener anderen Aussagen über Gott nicht mehr verständlich gewesen ist; werden doch diese Stimmen, ebenso wie die des Menschensohnes 1, 15, außerdem mit denen vieler Wasser verglichen. Aber das hindert nicht, daß wir das Feuer, in dessen Gestalt der Geist erscheint (act. 2, 3, vgl. Mt. 3, 11, Lk. 3, 16), aus jener Vorstellung erklären müssen, während dagegen die Erwartung, daß die Welt durch Feuer untergehen (II. Petr. 3, 7. 10), daß Jesus sich in dem Feuer der Flamme vom Himmel offenbaren (I. Kor. 3, 13ff., II. Thess. 1, 7f.) und die Gottlosen durch Feuer gestraft werden werden (Mk. 9, 43. 45. 47, Mt. 3, 12. 5, 22. 13, 42. 50. 18, 8f., Lk. 3, 17, Hebr. 10, 27, Jud. 7, ap. 19, 20. 20, 10. 14f. 21, 8), zum Teil wenigstens andere Gründe hat. Von der reinigenden Wirkung des Feuers, aus der sich doch auch seine Verehrung ergibt, kann erst später die Rede sein, ebenso wie, um das gleich hier hinzuzunehmen, von derjenigen des Wassers.

Daß dieses, wozu ja sonst namentlich in wasserarmen Gegenden Grund genug vorlag, (nicht in seinen einzelnen Erscheinungsformen, sondern im allgemeinen) direkt verehrt würde, läßt sich bei Primitiven wohl nicht nachweisen[1]; es gehört also auch nicht hierher, wenn ap. 16, 5 von einem Engel der Wasser und Joh. 4, 10. 14. 7, 38, ap. 7, 17. 21, 6. 22, 1. 17 von lebendigem Wasser oder Wasser des Lebens die Rede ist. Umgekehrt hat die bereits bei Naturvölkern weitverbreitete Verehrung von Quellen und Flüssen[2] im Neuen Testament keine Spur hinterlassen, wohl aber die ebenfalls schon aus primitiver Zeit stammende Verehrung von Seen oder des Meeres.[3] Auf sie oder genauer auf die Annahme eines im See wohnenden Dämons weist es bereits hin, wenn Jesus Mt. 8, 26, Lk. 8, 24, wie die Winde oder den Wind, von denen gleich zu reden sein wird, das Meer bedroht. Mk. 4, 39 heißt es allerdings nur: er schalt den Wind und sprach zum See: schweige und sei still — und E. Klostermann[4] meint, daraus sei nicht einmal unbedingt zu schließen, daß der Wind als Dämon aufgefaßt würde; nach Markus beföhle Jesus auch sonst (11, 14. 23) unbelebten Objekten. Aber an diesen Stellen ist doch eben von keinem ἐπιτιμᾶν die Rede, das vielmehr auf eine Beschwörung hindeutet,[5] und auch φιμοῦσθαι kommt besonders in solchem Zusammenhange vor.[6] Auch wenn an der allerdings unechten Stelle Joh. 5, 4 ein Engel des Herrn herabsteigt und den Teich Bethzatha aufregt, so handelte es sich wohl ursprünglich um einen Engel, der in dem Teich selbst wohnte.

---

[1]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 274. [2]) vgl. ebd. 207ff. 274.
[3]) vgl. ebd. 275ff. 377, im allgemeinen auch Bastian a. a. O. [4]) a. a. O. 39.
[5]) vgl. Tambornino, De antiquorum daemonismo 1909, 78, Wendland bei Lietzmann a. a. O. I 2. 3 [2.3], 1912, 216, 6, zu der Stelle bei Markus auch Wellhausen a. a. O. 37.
[6]) vgl. Rohde a. a. O. [5.6]II, 424, Wendland a. a. O.

Digitized by Google

Weiterhin wird hierher das gläserne Meer gleich Kristall zu ziehen sein, das nach ap. 4, 6 vor dem Throne Gottes im Himmel steht. Gewöhnlich wird es allerdings als der Himmelsozean gedeutet — aber dazu paßt offenbar die eben angeführte Angabe, daß es vor dem Throne Gottes steht, nicht recht[1] — oder wenigstens, ebenso wie das eherne Meer im Tempel zu Jerusalem, als eine Nachbildung jenes.[2] Aber diese Erklärung zunächst des letzteren wird durch die zwölf Rinder, auf denen es ruhte, noch nicht gefordert; denn daß sie den Keruben oder Himmelsträgern oder gar den Tierkreisbildern entsprechen sollten, ist keineswegs gesagt. Ferner ist uns von dem babylonischen König Agum überliefert, daß er ein Meer neben einem Drachenbilde aufgestellt habe, das auch jenes bedeutet haben wird[3]; das eherne Meer im Tempel zu Jerusalem und ebenso sein Abbild im Himmel könnten also ebenfalls das von der Gottheit besiegte Urmeer haben abbilden sollen.[4] Daß es sich aber dabei nicht nur um einen Mythus handeln würde, von dem hier noch nicht zu reden wäre, sondern um eine Spekulation, die sich zugleich auf die Zukunft bezieht und deshalb von religiöser Bedeutung sein würde, das ergibt sich aus dem, was wir in der Offenbarung über den Drachen und die Tiere lesen.

Auch diese Ungeheuer, unter denen der Apokalyptiker und wohl schon die ihm vorarbeitende Tradition den Teufel und das römische Reich, die Priesterherrschaft des Kaiserkults und die Stadt Rom versteht, deren Erscheinung aber ursprünglich im eigentlichen Sinne erwartet worden war, — auch diese Ungeheuer sind nämlich von Haus aus Repräsentationen des Wassers oder des Meeres. Das geht zunächst daraus hervor, daß der Drache 12, 15 aus seinem Rachen Wasser wie einen Strom herausschleudert und V. 17 auf den Sand des Meeres tritt, aus dem auch das Tier 13, 1 aufsteigt. Wenn das zweite Tier V. 11 von der Erde aufsteigt, so ist das (ähnlich wie Dan. 8, 5) vielleicht nur angenommen worden, um es auch insofern von dem ersten zu unterscheiden — oder soll es dadurch im Gegensatz zu dem ersten als aus Kleinasien stammend bezeichnet werden? Die große Hure auf dem Tiere ap. 17, 1 ff., deren Ursprung später noch klargestellt werden wird, sitzt wieder zugleich an vielen Wassern, und wenn diese auch

---

[1]) Wenn Bousset a. a. O. 249 sagt: „der Thron Gottes ist ... in dem ursprünglichen Bilde als auf dem Himmelsozean stehend gedacht, der dann im Vordergrunde vor dem Thron sichtbar wird" — so ist das doch eine etwas künstliche Erklärung; sah der Verfasser die Sache so an, so würde er sich wohl anders ausgedrückt haben. Bei dem Meer 15, 2 wird allerdings an den Himmelsozean zu denken sein. Noch eine andere, aber erst recht unwahrscheinliche Erklärung gibt Lagrange, Études sur les religions sémitiques 1902. ²1905, 178.

[2]) So Benzinger a. a. O. 330, Greßmann, Ehernes Meer, RGG. II, 227.

[3]) vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, 153.

[4]) vgl. auch Stade a. a. O. I, 122, sowie namentlich Kittel, Tempelgeräte, RE. ³XIX, 1907, 503.

Digitized by Google

V. 15 auf Völker und Massen und Nationen und Sprachen gedeutet und dem Wortlaut nach aus der Beschreibung Babylons Jer. 51, 13 stammen werden, so könnte doch zugleich die Erinnerung zugrunde liegen, daß das Tier ursprünglich das Meer bedeutete. Schon diese Beziehungen zum Wasser und ebenso die Übereinstimmung in den sonstigen Angaben über die Erscheinung dieser Ungeheuer — wie der Drache 12, 13, so hat auch das erste Tier 13, 1 und das andere 17, 3 sieben Köpfe und zehn Hörner, und die beiden letzteren tragen auf den Köpfen oder sonst Namen der Lästerung, der Drache 12, 3 ist feurig und das Tier, auf dem das Weib sitzt, wie dieses selbst 17, 3f. scharlachen und purpurn —, alles das weist nun aber weiter darauf hin, daß diese Ungeheuer ursprünglich identisch waren; d. h. es handelt sich bei ihnen um jenes mit verschiedenen Namen belegte Ungeheuer, das nach israelitisch-jüdischer Erwartung (vielleicht zwei-, drei-, vierfach differenziert) in der Endzeit erscheinen sollte, nachdem es schon in der Urzeit von der Gottheit besiegt worden war.[1]

Auch abgesehen davon ist zunächst auf semitischem Gebiet manchmal das Meer oder vielleicht auch eine Quelle als von einer Schlange oder einem Drachen, d. h. einem Geist in deren Gestalt, bewohnt gedacht worden.[2] Sonst ist diese Vorstellung besonders in China verbreitet;[3] sie kommt aber auch in Korea[4] und Japan vor,[5] und hier kann man zugleich lernen, daß die sieben Köpfe des apokalyptischen Tieres (obwohl Ähnliches auch bei andern Dämonen vorkommt[6]), ebenfalls mit seinem Charakter als Wasserdämon zusammenhängen könnten. Wir haben nämlich in dem Kojiki eine Erzählung, in der eine Schlange mit acht Köpfen und acht Schwänzen vorkommt, auf deren Bauch außerdem Moos und Blumen wachsen; es ist also unter ihr ein Fluß zu verstehen, und die Köpfe und Schwänze sind seine Quellarme und Verzweigungen.[7] Auch in Indien wurden Wasserungeheuer in Schlangen- oder Drachengestalt angenommen,[8] ebenso bei den Griechen — zumeist hatten die Meerungeheuer hier allerdings vielmehr Fischform, und in Flüssen oder Quellen wohnende Schlangen oder Drachen lassen sich hier überhaupt nicht nachweisen,[9] desto mehr dagegen bei den Germanen.[10] Und

[1]) vgl. Gunkel a. a. O. 30ff., auch meine Religionsgeschichtl. Erklärung 100ff.

[2]) vgl. Am. 9, 3, Neh. 2, 13, sowie Graf Baudissin, Drache und Babel, RE. [3]V, 1898, 10, Robertson Smith a. a. O. 130. 132f. 136 und Bertholet, Drache, RGG. II, 140.

[3]) vgl. de Groot, Les fêtes 361ff.

[4]) vgl. Underwood, The Religions of Eastern Asia 1910, 121f.

[5]) vgl. Revon, RHR. 1904, 50, 337ff.

[6]) vgl. Wundt a. a. O. [2]IV, 482f. V, 59.

[7]) vgl. Revon, Human Sacrifice (Japanese and Korean), ERE. VI, 855. Eine andere, aber hier nicht passende Erklärung der Schlangenköpfe gibt Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion 1913, 67, 4.

[8]) vgl. Thomas a. a. O. 513.

[9]) vgl. Hans Schmidt, Jonas 1907, Küster a. a. O. 155f.

[10]) vgl. R. M. Meyer a. a. O. 102.

Digitized by Google

endlich herrscht schon bei den Primitiven in Australien, Afrika und Amerika sehr vielfach die Vorstellung, daß in Quellen und Flüssen, Stromschnellen und Wasserfällen, Teichen und Seen Schlangen und Drachen wohnen.[1]

Der Grund für diese Anschauung kann, was zunächst die Schlange betrifft, nicht sein, daß diese im Wasser wohnt; denn das trifft im allgemeinen nicht zu; aber auch nicht, daß sie wie das Wasser aus der Erde hervorkommt, daß dieses sich dann wie eine Schlange weiterbewegt — wir sagen ja geradezu: dahinschlängelt — vielleicht auch wie eine Schlange glitzert. Denn ganz abgesehen davon, daß diese Erklärung zunächst nur auf Quellen und Flüsse paßt, nicht auf Seen oder das Meer: sie genügt wohl auch dort kaum, ebensowenig übrigens, wie die entsprechenden Erklärungen, die man für die andersartigen Verwendungen der Schlange gibt, von denen wir noch hören werden. Der Drache auf der andern Seite und andere Ungeheuer, die man im Wasser wohnend denkt, werden wohl manchmal auf die vorgeschichtlichen Saurier zurückgeführt; aber an sie hatte der geschichtliche Mensch kaum mehr eine Erinnerung; auch Krokodile werden wohl selbst früher nicht überall dort vorgekommen sein, wo solche Drachen angenommen werden, und unsere harmlosen Molche sind eben zu harmlos, um diese Vorstellung zu erklären. Werden Drachen und dergleichen Ungeheuer doch ebenfalls wieder nicht nur im Wasser, sondern auch anderwärts angenommen; sie werden also gleich den Schlangen und noch anderen Tieren, die hier nicht zu nennen sind, erst nachträglich zur Einkleidung der betreffenden Geister verwendet worden sein, ebenso wie wieder andere Tiere zunächst einmal als solche verehrt worden sein müssen, ehe man in ihrer Gestalt Luftgeister erscheinend denken konnte.

Von ihnen, bzw. den verschiedenen Erscheinungsformen der Luft selbst, haben im Neuen Testament nur die Winde Spuren hinterlassen, deren Verehrung sich in gewisser Weise aus Joh. 3, 8: der Wind wehet, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht — erklärt und daher bereits bei Primitiven findet.[2] Von der Erzählung von der Stillung des Sturmes war ja eben schon die Rede; dann erscheinen ap. 7, 1 vier Engel, die an den vier Ecken der Erde stehen und die vier Winde der Erde festhalten, damit kein Wind über die Erde, das Meer oder irgendeinen Baum bläst, ja in V. 2 heißt es, den vier Engeln selbst sei es gegeben worden (wenn sie nämlich losgelassen werden), die Erde und das Meer zu schädigen, sie sind also unmittelbar an die Stelle der Winde getreten, oder diese erscheinen gewissermaßen als göttliche Wesen. Auch unter den vier Engeln, die bereitstehen, auf Stunde, Tag, Monat und Jahr zu töten das Drittel der Menschen 9, 15, sind nach dieser,

[1]) vgl. Thomas a. a. O. 501. 526, Frazer a. a. O. [3]I 2, 156f., auch schon Waitz a. a. O. III, 1862, 198, Réville, La religion des peuples non-civilisés I, 1883, 175f. 225. 247. [2]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 266ff.

Digitized by Google

an 7, 1 f. erinnernden, Beschreibung die vier Winde zu verstehen; wenn der Apokalyptiker sie 9, 14 am großen Flusse Euphrat gebunden stehen läßt, so beweist er freilich, daß er diese ihre ursprüngliche Bedeutung nicht mehr kennt, während sich die Bestimmung, sie sollten nur das Drittel der Menschen töten, wohl ebenso wie die anderen einschränkenden Bemerkungen in der Schilderung dieser Plage vor dem Ende erklärt: es soll für die späteren immer noch etwas übrigbleiben. Und endlich unter den sog. apokalyptischen Reitern 6, 2 ff. versteht zwar der Apokalyptiker und schon die ihm vorarbeitende Tradition ebenfalls solche Plagen; aber daß sie, die ja auch in der Endzeit losgelassen werden sollen, ursprünglich Winde waren, ersehen wir aus Sach. 6, 2 ff., wo die rotbraunen, schwarzen, weißen und gescheckten Rosse,[1] die gewiß dem weißen, feuerroten, schwarzen und fahlen Rosse an unserer Stelle zugrunde liegen,[2] — sie bringen ja auch den Geist Gottes durch Vollstreckung des Gerichts (also allerdings nicht durch Herbeiführung vorläufiger Plagen) zur Ruhe — als die vier Winde des Himmels gedeutet werden. Denn das wird gewiß das Ursprüngliche sein.

Daß Windgeister als Rosse oder auf Rossen reitend, bzw. mit ihnen fahrend vorgestellt werden, begegnet uns nämlich auch bei den Indern, Griechen und Germanen,[3] erklärt sich aber, wie schon gesagt, noch nicht aus der beiderseitigen Schnelligkeit. Und woher kommen die Farben der Pferde im Alten und Neuen Testament?

Man hat das aus einer Kombination der vier Planetengötter Merkur, Mars, Jupiter und Saturn und ihrer Farben mit den Eckpunkten des Himmels erklärt, wie sie die Babylonier vorgenommen hätten.[4] Aber „eine bestimmte Verteilung von vier Planeten auf vier Himmelsrichtungen ist ... bei den Babyloniern nicht belegt, und Weiß insbesondere ist nicht die Farbe des Jupiter, sondern die der Venus".[5] So haben andere an die Sonnenphasen oder die Jahreszeiten gedacht, denen man dieselben Farben beigelegt habe;[6] aber Sonnenphasen werden fast immer nur drei unterschieden,

[1]) vgl. auch 1, 8 ff. u. dazu Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V, 1892, 172.

[2]) Wie sich dieser Unterschied erklärt, habe ich in meiner Religionsgeschichtlichen Erklärung 97 zu zeigen versucht.

[3]) vgl. Oldenberg a. a. O. 225, Gruppe a. a. O. 838, R. M. Meyer a. a. O. 99. 233 f.

[4]) vgl. Zimmern bei E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament [3]1903, 633, Marti, Dodekapropheton 1904, 402, Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 1905, 24 f. — Die Erklärung aus dem Parsismus, die Kleinert, Perser, Riehms Handwörterbuch [2]II, 1894, 1187 und Stave, Der Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898, 130 vertreten, wird von ihnen nicht belegt und läßt sich also nicht kontrollieren.

[5]) vgl. M. W. Müller, Die apokalyptischen Reiter, ZNW. 1907, 292; vgl. Greßmann, DLZ. 1907, 2257.

[6]) vgl. M. W. Müller a. a. O., Greßmann a. a. O. 2254 ff., Farben im A.T., RGG. II, 829.

Digitized by Google

und mit den Jahreszeiten haben die vier Winde doch so gut wie nichts gemein. Dagegen für die vier Hauptwinde oder Himmelsgegenden kommen, was man bisher übersehen hat, jene Farben auch sonst vor, freilich nicht immer für dieselben dieselben. Ich kenne in Amerika (hier gehe ich von Norden nach Süden), Asien und Europa folgende Verteilungen:

	Osten	Süden	Westen	Norden
Apachen	schwarz	weiß	gelb	blau
Tscheroki	rot	weiß	schwarz	blau
Tschipewa	weiß oder rot	grün	rot oder weiß	schwarz
Hopi	weiß	rot	blau oder grün	gelb
Isleta	weiß	rot	blau	schwarz
Navaho	weiß oder schwarz	blau	gelb	schwarz oder weiß
Omaha	rot	schwarz	gelb	blau
Sioux	rot	schwarz	gelb	blau
Zuñi	weiß	rot	blau	gelb[1]
Maya	rot	gelb	schwarz	weiß[2]
Puranas	rubinrot oder weiß	weiß oder gelb	goldfarben oder braun	korallenrot[3]
Indische Buddhisten	silberweiß	saphirblau	korallenrot	goldgelb[4]
Lamaisten	weiß	grün oder hellblau	rot	gelb oder goldfarbig[5]
Chinesische Buddhisten u. a.	blau	rot	weiß	schwarz[6]
Japanische Buddhisten	fleischfarbig	rot	grün	blau[7]
Griechische Astrologen	gelb	rot	weiß	schwarz[8]

[1]) vgl. W. M., Color Symbolism, Handbook of American Indians North of Mexico 1907, I, 325; die zweite Angabe über die Farbe des Westens bei den Hopi nach Keane, Air and Gods of the Air, ERE. I, 253, Gray, Hopi, ebd. VI, 787.

[2]) vgl. Beuchat, Manuel d'archéologie américaine 1912, 443.

[3]) vgl. Andrian, Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker 1891, 21.

[4]) vgl. Waddell, Evolution of the Buddhist Cult, its Gods, Images and Art, IAQR. 1912, 33, 155.

[5]) vgl. Waddell, The Buddhism of Tibet 1895, 84, Hackmann, Der südliche Buddhismus 60, die zweite Angabe über die Farben des Südens und Nordens nach Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet 1900, 181f., Waddell, IAQR. 1912, 33, 155f.

[6]) vgl. de Groot, The Rel. System of China I, 122. 316f. 949, Religion in China 1912, 295, Couvreur, Li-ki 1899, I, 410, Hackmann, Der Buddhismus in China 13, Bertholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch 37, 2.

[7]) vgl. Petit guide illustré au Musée Guimet, 6. rec. 1910, 166.

[8]) vgl. Boll a. a. O. 93.

Digitized by Google

Man sieht also: für die einzelnen Himmelsgegenden kommen fast alle überhaupt unterschiedenen Farben vor,[1] und auch deren sind mehr als nur vier; aber wenn wir in der vorstehenden, freilich unvollständigen Liste natürlich dort, wo bei demselben Stamm oder in derselben Religion zwei Farben für zwei verschiedene Himmelsrichtungen vorkommen, jede Farbe nur einmal rechnen, außerdem von den beiden Farben, die bei zwei Völkern je eine Himmelsgegend bezeichnen, das eine Mal die eine, das andere Mal die andere zählen und endlich die vier Farben bei Sacharja und in der Apokalypse hinzunehmen, dann kommen doch rot, weiß, gelb und schwarz am öftesten (nämlich 16, 15, 13 und 12 mal) vor. Außerdem sind diese Farben diejenigen, die bei den Primitiven und auch später noch am häufigsten gebraucht werden[2] (deshalb nämlich, weil sie am leichtesten herzustellen sind); sie werden also, nachdem man einmal — und das lag ja nahe genug —, wie andere Dinge, so die Himmelsgegenden durch Farben zu unterscheiden begonnen hatte, am frühesten gewählt worden sein. Sofern sie aber im Alten und Neuen Testament zur Bezeichnung der Winde dienen, stehen beide (zusammen mit der Anschauung der Maya) der ältesten Zeit besonders nahe.

Inwiefern im ältesten Christentum die Verehrung von anderen Erscheinungsformen der Luft, d. h. von Donner, Blitz und Hagel nachwirkt, sahen wir schon; so ist hier noch darauf hinzuweisen, daß, wenn der Regenbogen ap. 4, 3 deshalb im Kreise um den Thron Gottes im Himmel herumginge, weil er dadurch ihm untergeordnet werden sollte, dann auch hier eine Reminiszenz an die primitive Religion vorläge; denn schon in dieser erscheint der Regenbogen manchmal als Gegenstand der Verehrung.[3]

Der Kult des letzten Elements im populären Sinne des Wortes, der Erde, die als die Allmutter als ein höheres Wesen erschien, wirkt im Neuen Testament zunächst nur insofern nach, als die Wüste als Aufenthaltsort der Dämonen gilt: so in dem Spruche vom Rückfall Mt. 12, 43, Lk. 11, 24: wenn der unreine Geist vom Menschen ausgeht, so zieht er durch die wasserlosen Stätten — und in der Erzählung von der Heilung des gerasenischen Besessenen Lk. 8, 29. Dieselbe Anschauung findet sich ja

---

[1]) Auch sonst ist die Verteilung der Farben bei den Indianern verschieden, vgl. M. W. a. a. O.: among the Navaho, black, the color of the north, belongs to the male in all things, and blue, the color of the south, to the female. Among the Arapaho white and yellow are the ceremonial colors for male and female respectively, while the Hopi associate red and yellow with the male, and white and blue or green with the female.

[2]) vgl. Deckenstedt, Geschichte der griechischen Farbenlehre 1888, 29ff., E. Große, Die Anfänge der Kunst 1894, 53ff., auch Wundt a. a. O. [3]III, 1908, 177.

[3]) vgl. Tylor a. a. O. [5]I, 293f., Werner, The Natives of British Central Africa 1906, 57, auch Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie 1910, 141, W. Schmidt a. a. O. I, 118.

Digitized by Google

auch sonst;[1] ursprünglich aber war die Wüste selbst als ein unheimliches Wesen betrachtet worden, und zwar schon bei Primitiven.

Aber viel verbreiteter bei Natur- und Kulturvölkern und so auch bei den Semiten ist allerdings der Höhenkult,[2] von dem sich daher auch im Neuen Testament Spuren erhalten haben. So zunächst wieder in der Geschichte von dem gerasenischen Besessenen, sofern dieser nach Mk. 5, 5 in den Gräbern — davon ist später noch zu sprechen — und auf den Bergen lebte; denn das wird er deshalb getan haben, weil das Gebirge (ebenso wie die Wüste) als Aufenthaltsort der Dämonen galt und ursprünglich selbst verehrt worden war. Freilich handelt es sich dabei um eine Anschauung, die nicht ausdrücklich von dem Evangelisten übernommen wird, und ebenso ist es nur eine Erinnerung an jüdische Überlieferung, wenn act. 7, 38,[3] Gal. 4, 24 f., Hebr. 8, 5. 12, 18. 20. 22 von der Gesetzgebung auf dem Sinai die Rede ist, ohne daß irgendwie auf dessen ursprüngliche Schätzung hingewiesen würde. Auch wenn ap. 14, 1 das Lamm auf dem Berge Zion stehen soll, so deutet nichts auf dergleichen hin, eher schon, wenn die Samariterin Joh. 4, 20 von dem Garizim sagt: unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet; aber da handelt es sich wieder nicht um eine urchristliche Anschauung. Und wenn Jesus manchmal auf einen Berg steigt, um da zu beten (Mk. 6, 46, Mt. 14, 23, Lk. 6, 12, vgl. auch Mk. 9, 2 und Par.), und auf einem solchen Mt. 28, 16 die erste und Lk. 24, 50 f., act. 1, 12 die letzte Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern stattfindet, so hängt das nicht mehr mit der, namentlich bei hohen, schneebedeckten Bergen ja verständlichen Anschauung zusammen, daß diese höhere Wesen seien. Eher könnte man meinen, daß an den genannten Stellen die Anschauung, mit der auch manchmal die Verehrung von Bergen gerechtfertigt wird, daß man nämlich auf ihnen dem Himmel näher ist, nachwirkt; aber nötig ist selbst diese Annahme nicht; die Berge können einfach als einsame Stätten in Betracht kommen, wie sie Jesus ja auch sonst manchmal aufsucht (Mk. 1, 35. 45, Lk. 4, 42. 5, 16). Immerhin kann uns jene Auffassung von Bergen als die Verbindung zwischen Erde und Himmel herstellend zu der Verehrung dieses hinüberführen.

3. Himmel und Himmelskörper.

Eine Verehrung des Himmels, sei es als solchen, sei es als der Wohnung eines Geistes oder auch eines (ursprünglich andersartigen) Gottes, begegnet uns schon bei zahlreichen primitiven Stämmen in Amerika, Afrika

[1]) vgl. Wendland a. a. O. 217, 2.

[2]) vgl. Andrian a. a. O., Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer 1891, Graf Baudissin, Höhendienst der Hebräer, RE.[3] VIII, 1900, 177 ff., Greßmann, Heilige Berge, RGG. I, 1034 ff.

[3]) Über D. 30 vgl. Wendt a. a. O. 144.

Digitized by Google

und Asien, sowie dann bei den meisten Kulturvölkern, den Chinesen, Indogermanen und Semiten.[1] Wenn im Juden- und dann im ältesten Christentum Gott der Himmel genannt wird — so in dem Wort des verlorenen Sohnes Lk. 15, 18. 21: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel — und namentlich in dem bei Matthäus vorherrschenden Ausdruck: Herrschaft der Himmel[2] — oder wenn hier wie dort, wenigstens in manchen Schriften, die Bezeichnung: Herr oder Gott der Himmel, himmlischer Gott, Vater in den Himmeln besonders beliebt ist, so erklärt sich das allerdings zunächst aus dem Transzendentalismus des späteren Judentums, der auch auf das älteste Christentum einwirkte. Aber sofern sich, wie Bousset[3] zeigt, der Ausdruck Gott der Himmel „häufig gerade in den Edikten der persischen Könige und im Gespräch zwischen Juden und Heiden" findet, kann man ihn doch zugleich aus persischem Einfluß erklären, und bei den Persern wirkt wohl in diesem Gottesnamen wieder ihre ursprüngliche, aus primitiver Zeit stammende Verehrung des Himmels nach.[4] Dasselbe würde übrigens gelten, wenn der Ausdruck vielmehr semitischen Ursprungs wäre.

Die Verehrung des Himmels gründet sich wohl, zum Teil wenigstens, auf die an ihm dahinwandelnden Gestirne, die freilich von den Primitiven nur erst zum Teil verehrt werden. Auch deutet es ja noch nicht auf dergleichen hin, wenn Paulus I. Kor. 15, 40ff. den „Himmelskörpern" himmlische Leiber zuschreibt. Act. 7, 42f. wird allerdings an die Verehrung erinnert, die die Israeliten in der Wüste dem Heer des Himmels dargebracht hätten, aber Moloch und Romphan, von denen dann die Rede ist, waren keine primitiven Gottheiten. Paulus redet zwar Gal. 4, 3. 9 und Kol. 2, 8. 20 von einem Dienst der schwachen und bettelhaften Elementargeister der Welt, dem er und seine Gemeinden früher gehuldigt hätten und diese von neuem zu huldigen in Gefahr stünden, und versteht darunter nach Gal. 4, 10 und Kol. 2, 16 in erster Linie eine Verehrung von Sonne und Mond; indes auch das ist zum Teil wenigstens nur eine nachträgliche Deutung der Feier von gewissen, durch den Lauf von Sonne und Mond bestimmten Tagen und kein Beweis für einen aus primitiver Zeit stammenden Kult der Himmelskörper. Vollends wenn Röm. 8, 39 unter der Höhe und Tiefe allerdings ursprünglich Sternmächte zu verstehen sind,[5] so ist doch dabei nicht an primitive Sternverehrung zu denken. Eher liegt eine solche zugrunde, wenn ap. 1, 4. 8, 2 vor Jesu Thron oder vor Gott

[1]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}II, 255 ff., über den chinesischen Himmelsgott neuestens Söderblom, Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, AR. 1914, 9 ff., Das Werden 224 ff.

[2]) Die anderen von Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903. ^{2}1906, 361, 3 angeführten Stellen sind weniger deutlich.

[3]) ebd. 359, 3.

[4]) vgl. Herod. I, 131 und dazu How und Wells, A Commentary on Herodotus 1912, I, 112.

[5]) vgl. Lietzmann a. a. O. 46.

Digitized by Google

sieben Geister oder Engel stehen, 1, 12 f. 20 Jesus unter sieben Leuchtern erscheint, V. 16. 20. 3, 1 sieben Sterne und sieben Geister in seiner Hand hat, wenn 4, 5 sieben Fackeln vor dem Throne Gottes brennen, 5, 6 das Lamm sieben Augen hat, sowie wenn das Weib ap. 12, 1 in die Sonne gekleidet ist, den Mond unter den Füßen und auf dem Kopfe einen Kranz von zwölf Sternen hat; denn damit sollten gewiß ursprünglich Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten, bzw. die zwölf Tierkreisbilder Gott oder dem Messias, bzw. dem Gott, von dem diese Aussagen ursprünglich gemacht wurden,[1] oder der Göttin, die eigentlich unter dem Weibe zu verstehen war,[2] untergeordnet werden. Vorher aber waren alle diese Himmelskörper verehrt worden, und das geht wenigstens bei Sonne, Mond (bei diesem noch mehr als bei jener) und Venus auf die primitive Zeit zurück. Ja, wenn 19, 17 ein in der Sonne stehender Engel erscheint, so weist das wohl noch direkter auf Verehrung derselben zurück, ebenso wie den Engeln der Wasser und Winde ursprünglich diese selbst zugrunde lagen.

Auf ursprünglichen Mondkult deutet im Neuen Testament im einzelnen nichts hin; denn das „Hörnermotiv" erklärt sich, wie wir schon gesehen haben und noch sehen werden, anders. Wohl aber wirkt die bereits bei manchen Primitiven, z. B. den Pawnie,[3] vorkommende Verehrung des Morgensterns wieder in der Apokalypse insofern nach, als Jesus 22, 16 als der strahlende Morgenstern bezeichnet wird. Denn das hat denselben Sinn, wie wenn er das Wort, der gute Hirte, der wahre Weinstock heißt — ich komme auf die letztere Aussage später noch zurück —; d. h. es soll von ihm vor allem oder in Wahrheit gelten, was man sonst von diesen Größen und so auch dem (verschiedentlich in männlicher Gestalt verehrten[4]) Morgenstern aussagte.[5] Wenn es dagegen 2, 28 heißt — die Stelle kann hier

---

[1]) vgl. neuestens Pestalozza, Una probabile fonte iranica del testo etiopico del libro di Enoch, Actes du IVe congrès internat. d'histoire des religions 1913, 72.

[2]) Ähnliche in die Sonne gekleidete Gottheiten finden wir bei den Ägyptern (vgl. Erman, Die ägyptische Religion 1905. [2]1909, 171), Babyloniern und Persern (vgl. Jastrow, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens [1912], Abbildung 50 f. und dazu Text 37 f.).

[3]) vgl. Alice Fletcher, The Hako: a Pawnee Ceremonial, 22d Ann. Report of the Bur. of Amer. Ethnol. II, 1904, Alexander, A Pawnee Mystery, The Open Court 1912, 385 ff. 494 ff., auch W. Schmidt a. a. O. I, 144; über die Mexikaner Preuß, Die astrale Religion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart, Transact. of the Third Internat. Congr. for the Hist. of Rel. I, 39 f., Mexikanische Religion, RGG. IV, 352 ff., auch Frazer a. a. O. [3]VI, 381.

[4]) vgl. Lagrange a. a. O. 134 ff., Gruppe a. a. O. 1359 f., Fabre, L'étoile du matin dans l'apocalypse, Rev. bibl. 1908, 234.

[5]) Wenn Bousset, Offenbarung 459 es noch besonders unerklärbar findet, daß Jesus so unter deutlicher Beziehung auf Jes. 14, 12 heiße, wo überdies vom

Digitized by Google

gleich hinzugenommen werden —: dem Sieger will ich den Morgenstern geben, so wird man wohl annehmen müssen, daß in anderen Kreisen zunächst die Vorstellung bestand, der Messias habe (zum Zeichen seiner Macht über ihn) den Morgenstern, wie die sieben sog. Planeten, in seiner Hand, und daß dann weiterhin erwartet wurde, er würde ihn (in demselben Sinne, als Symbol der Macht) seinen Auserwählten geben, wie es vorher und anderwärts heißt, sie würden mit ihm herrschen (V. 26f. 5, 10. 20, 4. 6. 22, 5, Röm. 5, 17, vgl. I. Kor. 4, 8) oder die Welt und die Engel richten (ap. 20, 4, I. Kor. 6, 2f., vgl. Mt. 19, 28, Lk. 22, 30[1]). Ja, eben in den Mysterien der Pawnie finden wir in der Tat etwas Ähnliches; in ihnen kommt eine Hymne an den Morgenstern vor, zu deren Erklärung der Kúrahus Tahirússacoichi sagte: the Morning Star is one of the lesser powers. Life and strength and fruitfulness are with the Morning Star . . . He has left with us the gift of life which Tiráwa atius (der Vater aller Dinge) sent him to bestow.[2]

Eine Verehrung auch der andern Planeten läßt sich, soweit ich sehe, bei Primitiven nicht nachweisen; sie liegt wohl auch noch nicht zugrunde, wenn Jud. 13 daran erinnert wird, daß für sie das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit bewahrt ist, d. h. daß sie, als lebende Wesen gedacht, abgefallen sind und dafür am Ende der Tage endgültig bestraft werden sollen. Eher kann man es als Nachwirkung von Sternkult bezeichnen, wenn ap. 8, 10f. ein Stern vom Himmel fallen und den dritten Teil der Flüsse in Wermut verwandeln und schon V. 8 etwas wie ein brennender Berg vom Himmel herabgeworfen werden und den dritten Teil des Meeres zu Blut werden lassen soll; denn dabei wird es sich zunächst nicht nur um Omina handeln, die diese Plagen ankündigen würden,[3] sondern um Wirkungen,

---

gefallenen Morgenstern die Rede sei, so übersetzt da zwar Kautzsch: du strahlender Morgenstern, — aber das hebräische הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר bedeutet nur (obwohl die Namen zunächst als Eigennamen aufzufassen sind) Morgenstern, Sonne der Morgenröte, und die LXX bieten: ὁ ἑωσφόρος ὁ πρωῖ ἀνατέλλων. Über den Mythus vgl. Gunkel a. a. O. 132ff., Mythen und Mythologie in Israel, RGG. IV, 626, Duhm, Das Buch Jesaja 1892. [2]1902, 92.

[1]) So verschwindet auch die von Bousset a. a. O. 221 hier gefundene Anomalie einer doppelten Verheißung gegenüber der einfachen am Ende der andern Briefe — anomalie d'autant plus difficile à admettre que toutes les lettres sont conçues sur le même modèle et expriment ordinairement une même chose en formules différentes (Fabre a. a. O. 231).

[2]) Alice Fletcher a. a. O. 129, Alexander a. a. O. 398; vgl. auch Westermarck a. a. O. I, 1907, 372ff., sowie Meinhof, Religionen der schriftlosen Völker Afrikas 1913, 42f.

[3]) Solche Vorzeichen nahmen nicht erst die Babylonier, sondern schon australische und afrikanische Stämme an, vgl. Frazer a. a. O. [3]III, 1911, 64f., Jastrow, Religion II, 957.

Digitized by Google

die von den Sternen selbst ausgehen werden. Heißt es doch 9, 1 geradezu: ich sah einen Stern vom Himmel gefallen auf die Erde, und es ward ihm gegeben der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes — der Stern gilt also als ein lebendes Wesen. Da das alles aber in Verbindung mit dem Ende der Welt erwartet wird, darf man wohl von einer zugrunde liegenden Verehrung von Sternen reden; ja sie ist gerade in dieser Form (als Verehrung von Sternschnuppen) auch schon bei Primitiven nachzuweisen.[1] Nicht dagegen eine solche der Milchstraße;[2] sie würde uns aber auch hier nicht weiter interessieren, da sie nämlich im Neuen Testament keine Spuren hinterlassen hat. Denn die Straße des himmlischen Jerusalems ap. 21, 21. 22, 2 besitzt, wenn sie auch auf die Milchstraße zurückgehen wird, doch wohl (anders als der Fluß von Lebenswasser V. 1, von dem das gleiche gelten wird) keine eigentliche religiöse Bedeutung, und das Holz des Lebens, das in ihrer Mitte wächst (vgl. auch V. 14. 19, sowie 2, 7), ist zwar so zu beurteilen, aber doch kaum aus dem „Lichtgewimmel der Milchstraße" entstanden.[3] So führt uns dieses Holz des Lebens vielmehr zu einer weiteren Gruppe von Gegenständen des religiösen Glaubens hinüber, die von primitiver Zeit her noch im ältesten Christentum eine Rolle spielen. Das sind

4. Pflanzen und Bäume.

Daß Pflanzen und namentlich Bäume verehrt wurden und verehrt werden, bedarf nicht erst der Erklärung; ein Grund dafür wird ja auch in der neutestamentlichen Parabel vom Senfkorn (Mk. 4, 31 f. und Par.) angegeben, das, wenn es auf die Erde gesät wird, das kleinste unter allen Samen auf der Erde ist, wenn es aber gesät wird, aufgeht und größer als alle Kräuter wird und große Zweige treibt, so daß unter seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können. So finden wir namentlich Baumverehrung fast bei allen primitiven Stämmen, bei denen sie überhaupt vorkommen kann, und ebenso in irgendwelcher Form in sämtlichen Kulturreligionen.[4]

---

[1]) vgl. Frazer a. a. O. [3]III, 63ff. — Über die Verehrung der Plejaden vgl. Brinton a. a. O. 141, der aber als Beweis dafür auch mantische und mythologische Deutungen von ihnen anführt.

[2]) Was außer Brinton a. a. O. auch Tylor a. a. O. [5]I, 359f. II, 72, Andree a. a. O. 109, Ehrenreich a. a. O. 38. 130 beibringen, ist nur Mythologie.

[3]) Gegen Bousset a. a. O. 452.

[4]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 214ff., sowie besonders Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1875—77. [2]1904f., Frazer a. a. O. [3]I 2, 7ff. 349ff., für die Arier O. Schrader a. a. O. 45f., für die Semiten Robertson Smith a. a. O. 142ff., Graf Baudissin, Haine, RE. [3]VII, 348ff., Lagrange a. a. O. 169ff., auch Greßmann, Bäume, Heilige, RGG. I, 898f., für die Griechen Böttticher, Der Baumkultus der Hellenen 1856.

Digitized by Google

Im Neuen Testament erinnert an sie zunächst der Hinweis auf die Erscheinung eines Engels in einem feurigen Busch, den wir act. 7, 30 lesen; denn wie das Feuer, so will auch der Dornbusch, der dt. 33, 16 als solcher als Wohnung Jahves gilt, erklärt sein, und wird es durch die zugrunde liegende Verehrung dieser Pflanze selbst. Ebenso wurde die Selbstbezeichnung Jesu als des wahrhaftigen Weinstocks Joh. 15, 1 schon oben darauf zurückgeführt, daß der Weinstock verehrt wurde, und darauf dürfte wohl auch der goldene Weinstock hindeuten, der nach der Mischna (Middot III, 8), Josephus (ant. XV, 11, 3, bell. jud. V, 5, 4) und Tacitus (hist. V, 5) im Tempel zu Jerusalem aufgestellt war oder den (nach Jos., ant. XIV, 3, 1) Aristobul II. an Pompejus schickte – ebenso wie übrigens (nach Herodot VII, 27) der Lyder Pythios an Darius Hystaspes. Wo diese Schätzung des Weinstocks im Judentum herstammt, kann ich hier nicht untersuchen;[1] jedenfalls handelt es sich ursprünglich um Pflanzenverehrung, die mit der aus primitiver Zeit stammenden auf eine Stufe zu stellen ist – selbst wenn wir eine Verehrung des Weinstocks (wie übrigens auch des Dornbuschs) dort noch nicht nachweisen können.

Außerdem aber wirkt die Baumverehrung gleich dem Steinkult noch in zwei anderen, auch im Neuen Testament begegnenden Anschauungen nach.

Den alttestamentlichen Mazzeben entsprechen zunächst die Ascherim oder Ascherot,[2] in denen wir, ebenso wie in den indischen yupas,[3] den griechischen πρέμνα,[4] den germanischen irminsuls[5] und namentlich den geschmückten Pfählen, die wir auf babylonischen Denkmälern finden,[6] einen Ersatz für lebende Bäume werden sehen müssen. Weiterhin aber wird sich aus dessen Verehrung auch die von Stäben erklären, wie wir sie wieder

---

[1]) vgl. vorläufig meine Religionsgeschichtliche Erklärung 283 und Entstehung des Johannesevangeliums 260, auch Robertson Smith a. a. O. 147.

[2]) vgl. Graf Baudissin, Astarte-Aschera, RE. ³II, 1897, 158ff., Greßmann, Aschera, RGG. I, 724f., auch II, 2049, sowie Frazer a. a. O. IV 1, 17f. 108f.

[3]) vgl. Oldenberg a. a. O. 90ff. 256ff.

[4]) vgl. de Visser a. a. O. 30f. 87ff., Miß Harrison, Bird and Pillar Worship, Transactions of the Third Internat. Congress for the Hist. of Rel. II, 154ff.

[5]) vgl. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen 1903, 312, sowie Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I, 1913, 214ff. und ebd. 226ff. über den Sinn der Bezeichnung der germanischen Götter als Asen, mit der dann das japanische hashira (vgl. Lange bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. ³I, 147) zusammenzustellen wäre; im allgemeinen noch Meringer, Wörter und Sachen I, Indogermanische Forschungen 16, 1904, 151ff., dasselbe II, ebd. 17, 1905, 159f., dasselbe III, ebd. 18, 1905f., 277ff., dasselbe V, ebd. 21, 1907, 296ff., O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde 1901, 859f., derselbe, ERE. II, 44f.

[6]) vgl. Greßmann, Texte und Bilder II, 84f. Für Ägypten vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums I 2, ³1913, 76. 87. 89.

Digitized by Google

bei den Israeliten,[1] Indern[2] und Griechen,[3] sowie den Phöniziern[4] und Ägyptern[5] antreffen. Greßmann will diese Stabverehrung allerdings vielmehr darauf zurückführen, daß der Stab ursprünglich die Waffe der Herrscher gewesen, deshalb auch den Göttern beigelegt und als von ihnen den Herrschern verliehen und mit göttlicher Kraft ausgerüstet angesehen worden sei — wenn diese letztere Anschauung nicht vielmehr daraus entstanden sei, daß man den Stab als einen Teil der Persönlichkeit seines Trägers betrachtet habe.[6] Aber gegen diese Erklärung spricht doch wohl, abgesehen von ihrer allgemeinen Unwahrscheinlichkeit, namentlich dies, daß wir Stabverehrung auch bei Primitiven finden, wo an einen solchen Ursprung derselben nicht zu denken ist;[7] ja vielleicht geht auch der Gebrauch des Stabes als Symbol des Herrschers in der Weise auf ursprünglichen Baumkult zurück, daß er dem Träger die Kräfte des Baumes mitteilen sollte. Dann würden wir auch die Stellen im Hebräerbrief und in der Apokalypse, in denen von einem Stabe die Rede ist, hierher ziehen dürfen — nicht zwar die Stelle Hebr. 11, 21, wo wohl nur auf Grund eines Übersetzungsfehlers gesagt wird, daß Jakob sich über die Spitze seines Stabes gebeugt habe, wohl aber die frühere 1, 8, wo Ps. 45, 7: ein Stab der Rechtschaffenheit ist deiner Herrschaft Stab — zitiert wird, und 9, 4, wo von Aarons Stab die Rede ist, sowie die Stellen ap. 2, 27. 12, 5. 19, 15, in denen nach Ps. 2, 9 allerdings nun von dem eisernen Stab des Messias gesprochen wird.

Daß man aus Holz Götterbilder herstellte, ist, da es sich leicht bearbeiten läßt, natürlich viel verständlicher, als daß man dazu Steine wählte; auch daß man zuerst nur einige Gliedmaßen herausarbeitete, erklärt sich am einfachsten daraus, daß man sich die Sache möglichst leicht machen wollte. Aber etwas anders muß doch das Urteil lauten, wenn wir beachten, wie z. B. die Ainus ihre Ahnenbilder herstellen: sie nehmen einen Stock, schneiden oben eine Kerbe ein, die den Mund darstellen soll, binden darunter ein Stückchen ursprünglich warme Kohle fest — das ist das Herz — und befestigen schließlich an der Spitze eine Anzahl von Baststreifen, die Mund und Herz ganz überdecken.[8] Da ist also das Bild offenbar aus dem

[1]) vgl. Greßmann, Der Zauberstab des Mose und die eherne Schlange, ZDV. 1913, 27, Mose 157, Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels 1914, 4ff.

[2]) vgl. Oldenberg a. a. O. 92, 1. 249. 492ff.

[3]) vgl. de Visser a. a. O. 36. 86ff.

[4]) vgl. Euſ., praep. evang. I, 10, 11.

[5]) vgl. Spiegelberg, Der Stabkultus bei den Ägyptern, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 25, 1903, 184, aber auch Greßmann a. a. O. 456, 6.

[6]) vgl. auch Lods a. a. O. 272.

[7]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}II, 162f., auch Preuß, Globus 1905, 87, 383.

[8]) vgl. Batchelor, Ainus, ERE. I, 245.

Digitized by Google

Stock entstanden, der anderwärts ohne weiteres als Bild von Ahnen oder Geistern gilt. Und auch darin klingt dieser Ursprung von Götterbildern noch nach, daß sie im Slawischen vielfach mit Namen bezeichnet werden, die von Haus aus Stab oder Pfahl bedeuten, ja insofern eines dieser Worte, das litauische stābas, sicher germanisches Lehnwort ist, die Litauer ihm aber kaum erst jene Bedeutung gegeben haben werden, „wird die Annahme nahegelegt, daß bereits dem germanischen Stab damals eine modifizierte Bedeutung ‚göttlich verehrter Stab, Fetisch, Götze, Bild eines Gottes' zukam".[1] Nehmen wir an, daß ebenso bei Semiten und Griechen die hölzernen Götterbilder aus Stäben oder Pfählen, die verehrt wurden, entstanden sind, so würden wir also auch auf diese Weise die Verwechslung von Götterbildern mit der Gottheit, wie wir sie u. a. im Neuen Testament finden, erklären können.

Von den hier ebenfalls vorkommenden Gebräuchen, die auf der Anschauung beruhen, daß man sich durch Berührung mit Teilen eines Baumes oder einer Pflanze deren Kräfte aneignen kann, und die also auch auf Baum- oder Pflanzenverehrung zurückgehen, ist natürlich erst später zu handeln. So mag jetzt nur noch auf den Glauben hingewiesen werden, aus Pflanzen und Bäumen, da sie höhere Wesen sind, die Zukunft erkennen zu können — entweder in der Weise, daß man ihre Blätter kaut und dann wahrzusagen imstande ist, oder so, daß man ihr Rauschen deutet, oder endlich, daß man mit Stäben das Los wirft. Die letztere Form begegnet uns schon bei Primitiven,[2] dann in eigentümlicher Weise bei den Chinesen, deren eines kanonisches Buch, das Yi-King, nichts anderes als eine Anleitung zu dieser Wahrsagerei ist, weiterhin bei den Skythen,[3] Persern,[4] vor allem bei den Semiten[5] und Germanen.[6] Vielfach allerdings hat sie wohl nichts (oder wenigstens nichts mehr) mit Pflanzen- und Baumverehrung zu tun; aber wenn bei den Chinesen die Lose von der Schi-Pflanze genommen werden müssen, die bis zu hundert Stengel treiben soll, so geschah das doch wohl deshalb, weil in ihr besondere Kräfte zu wohnen scheinen,[7] und Tacitus sagt ausdrücklich: virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant. Was das Neue Testament angeht, wo bei der Kreuzigung Jesu (Mk. 15, 24 und Par.) und bei der Wahl des Matthias (act. 1, 26) vom Los die Rede ist und der Ausdruck Los auch sonst im bildlichen Sinne vorkommt, so fragt es sich freilich, ob dabei

[1]) Helm a. a. O. I, 226. [2]) vgl. Tylor a. a. O. [5]I, 125f.
[3]) vgl. Herod. IV, 67.
[4]) vgl. Dinon in einem Scholion zu Nicanders Theriaca (FHG. II, 91).
[5]) vgl. Benzinger, Los bei den Hebräern, RE.[3] XI, 1902, 643.
[6]) vgl. Tac., Germ. 10, über die Griechen Halliday, Greek Divination 1913, 226f.
[7]) vgl. de Groot bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. [3]I, 97.

Digitized by Google

an hölzerne Lose zu denken ist; der im Alten Testament übliche Ausdruck גּוֹרָל deutet vielmehr auf Lossteinchen hin. Nur soweit doch die auch jetzt noch gebräuchlichen hölzernen Lose vorausgesetzt würden, könnte man in ihnen in gewisser Weise einen letzten Rest von Pflanzenverehrung sehen, der von neuem zeigen würde, daß ursprünglich in den Pflanzen und Bäumen keine Seele, geschweige denn höhere Geister, sondern nur Kräfte angenommen wurden — ebenso wie in der nächsten Gruppe von Gegenständen der primitiven Verehrung, den Tieren.

5. Tiere.

Daß die Verehrung von Tieren, wie die von Pflanzen und Bäumen, nicht aus dem Seelenglauben stammt, sahen wir bereits; es sind vielmehr die besonderen Eigenschaften der Tiere, die in ihnen höhere Wesen haben sehen lassen. Ich behandle sie, soweit sie hier für uns überhaupt in Betracht kommen, in der Weise, daß ich, wie in meiner Darstellung überhaupt, von den niedrigeren, die sich am wenigsten zur Verehrung zu eignen scheinen, zu den höheren weitergehe.[1]

An eine Verehrung von Insekten erinnert noch der bei den Synoptikern (Mk. 3, 22 und Par., Mt. 10, 25. 12, 27, Lk. 11, 18 f.) und nicht nur im Munde der Juden, sondern auch in dem Jesu vorkommende Teufelsname Beelzebub. Allerdings lesen an den angegebenen Stellen die besseren Handschriften und so auch die neueren Herausgeber Βεελζεβουλ, und darauf deutet wohl zugleich das Wort Mt. 10, 25: haben sie den Hausherrn Beelzebub geheißen — hin; denn Hausherr (οἰκοδεσπότης) scheint auf בַּעַל זְבוּל, den Herrn der Wohnung, anzuspielen.[2] Aber die ursprüngliche Form kann das nicht gewesen sein; denn wenn sich auch eine Gottheit dieses Namens nachweisen ließe, so wäre immer noch nicht verständlich, wie sie zu dem obersten der Dämonen geworden sein sollte.[3] So wird man als die ursprüngliche Form des Namens das im Alten Testament vorkommende בַּעַל זְבוּב ansehen müssen, und das kann, wie Graf Baudissin[4] zeigt, ursprünglich nicht zunächst den Abwehrer, sondern nur den Herrn

[1]) Im allgemeinen vgl. Tylor a. a. O. [5] II, 229 ff., sowie Thomas a. a. O. 483 ff.

[2]) Die andersartige Deutung von Cheyne, Beelzebul, EB. I, 1899, 514 kann wohl auf sich beruhen.

[3]) vgl. auch Barton, Baalzebub and Beelzeboul, ERE. II, 298: in the Talmud (Chagiga 12b) זְבוּל is the fourth heaven, in which are the heavenly Jerusalem and the altar. This would hardly be possible, if in Jewish thought the word had ever represented a region the lord of which was the prince of demons. Auch gegen Bertholet, Geister, Engel, Dämonen im A. T., Judentum und N. T., RGG. II, 1223. Über B. als Sonnengott vgl. die übernächste Anmerkung; über die Erklärung von Gould S. 60, 7.

[4]) Beelzebub, RE. [3] II, 515.

Digitized by Google

der Fliegen oder den Baal, der eine Fliege ist, bedeuten.[1] Ja, in ältester Zeit wird man jedenfalls eine Fliege oder die Fliegen verehrt haben, wie wir das bei Naturvölkern noch jetzt finden. So gibt es z. B. bei den Aschanti einen Tempel der Fliegen;[2] und wenn auch die Auffassung eines Tieres als Glückstieres noch nicht ohne weiteres auf Verehrung desselben hinweist, hier werden wir nun doch aus der entsprechenden Beurteilung der Fliege, wie wir sie jetzt noch in Norddeutschland finden, auf ihre ehemalige Verehrung zurückschließen dürfen. Sonst gilt die Fliege in der Regel vielmehr als feindliches Wesen: so im Aveſta (Vd. 7, 2. 8, 41 ff.) aus leicht ersichtlichen Gründen als Erscheinungsform des Dämons der Verwesung;[3] in deutschen Sagen erscheinen Loki und der Teufel in Fliegengestalt;[4] im Talmud (Berachot 61a) heißt es: der böse Geist liegt wie eine Fliege vor der Tür des menschlichen Herzens, und wird (ebd. 10b) erzählt, daran habe die Sunamitin II. Kön. 4, 8 ff. erkannt, daß Elisa ein Mann Gottes war, daß keine Fliege über seinen Tisch kroch.[5] Und so erklärt es sich endlich auch, wie Beelzebub zum Namen des obersten der Dämonen werden konnte.[6] Daß dagegen das auslautende b in l verwandelt wurde, möchte ich nicht darauf zurückführen, daß die zweite Worthälfte an זְבוּל,[7] den Mist erinnern sollte, wie die Rabbinen das heidnische Opfer oder den Götzendienst überhaupt nannten; denn einmal hat Beelzebul doch, soweit wir wissen, gar nichts gerade damit zu tun, und dann sollte sein Name in diesem Falle doch wohl vielmehr eben Beelzibbul lauten. Ich möchte also vielmehr mit Graf Baudissin annehmen, daß das b einfach zur Erleichterung der Aussprache durch l ersetzt worden sei, ebenso wie aus Bâb el-mandeb wurde Bâb el-mandel oder aus חֲבַקּוּק 'Αμβακούμ, aus בְּלִיַּעַל Βελίαρ; doch gehört diese Frage kaum mehr hierher.

---

[1]) Wenn Graf Baudissin (ebd.) noch hinzusetzt: „wie aus dem Namen Baal geschlossen werden darf, war der philistäische Baal Zebub im wesentlichen identisch mit dem Hauptgott oder den Hauptgöttern der Phönizier. Herr der Fliegen war er vielleicht als Sonnengott ..., weil die Fliegen in Masse auftreten zu der Zeit, wo die Sonne ihre größte Kraft entfaltet, im Hochsommer" — so hängt das mit seiner Gesamtauffassung des Baal zusammen, der in Wahrheit wohl vielmehr aus vielen einzelnen בְּעָלִים entstanden ist.

[2]) vgl. Thomas a. a. O. 515.

[3]) vgl. auch Keller, Die antike Tierwelt II, 1913, 448 f.

[4]) vgl. Grimm, Deutsche Mythologie 1835. 4II, 1875, 834.

[5]) vgl. auch Graf Baudissin a. a. O. 516: „nach den Rabbinen blieben die Fliegen den Opfern der Israeliten fern, während sie die Götzenopfer in Scharen umschwärmten."

[6]) Gegen die anderen Erklärungen von Geiger, Cheyne, Hug und Riehm vgl. Graf Baudissin a. a. O. 516 und Barton a. a. O. 299.

[7]) Das spricht auch gegen die Erklärung von Gould, Internat. Crit. Comm. on the Gospel of Mark 1896, 62, זְבוּל habe an זְבוּל erinnert.

Digitized by Google

Die Heuschrecken, die ap. 9, 3 erwartet werden, dienen ja zunächst nur als Vorzeichen, wie Joel 2, 2 ff. und bei den Babyloniern,[1] aber schon daß sie aus dem Rauch, der aus dem Brunnen der Tiefe aufsteigt, hervorkommen, deutet auf etwas Übernatürliches hin. So werden sie auch weiterhin (falls wir in V. 3 ff. trotz des vorhergehenden ἀκρίδες, das Femininum ist, αὐτοῖς lesen müssen) als dämonische Mächte behandelt, und heißt es von ihnen, es sei ihnen Macht verliehen, wie sie die Skorpionen der Erde haben (sie selbst sind keine irdischen Wesen), sie sollten nur die Menschen schädigen (was die Heuschrecken sonst, wenigstens direkt, gerade nicht tun), und zwar fünf Monate lang, d. h. wohl die ganze Zeit hindurch, in der überhaupt Heuschrecken erscheinen können, und so, daß die Menschen den Tod suchen, aber nicht finden würden. Wenn sie dann zum Krieg gerüsteten Pferden verglichen werden und von ihnen gesagt wird, sie hätten auf den Köpfen Kränze wie Gold, ihr Gesicht sei wie das von Menschen, sie hätten Haare wie die von Weibern, ihre Zähne seien wie die von Löwen, sie hätten Panzer wie von Eisen und das Geräusch ihrer Flügel sei wie das von vielen Wagen, die in den Krieg eilten, — so ist das alles nur eine phantastische Schilderung der wirklichen Heuschrecken, wie wir dergleichen auch sonst finden. Zugleich indessen erklärt es, daß die Heuschrecken als höhere Wesen aufgefaßt und daher nun hier auch weiterhin als dämonisch geschildert werden konnten: sie haben Schwänze wie die Skorpionen und Stacheln an den Schwänzen, sollen mit diesen Stacheln die Menschen schädigen und stehen unter dem Engel des Abgrundes, der auf Hebräisch Abaddon und auf Griechisch Apollyon heißt. Ob damit auf Apollo gestichelt werden soll, „dessen Name auch sonst von ἀπολλύω abgeleitet wird und dessen Attribut unter anderem die Heuschrecke ist",[2] möchte ich nicht entscheiden; jedenfalls gilt diese bei den Griechen und sonst als mit der Gabe der Weissagung und des bösen Blickes ausgerüstet,[3] und das deutet hier wieder auf ursprüngliche Verehrung hin.

Auch diejenige eines Amphibiums, des Frosches, hat in der Apokalypse noch eine Spur hinterlassen. Heißt es nämlich 16, 13 f.: ich sah aus dem Rachen des Drachen und aus dem Rachen des Tieres und aus dem Rachen des Lügenpropheten drei unreine Geister hervorgehen wie Frösche, es sind nämlich Geister von Dämonen, die Zeichen tun — so be-

[1]) vgl. Jastrow a. a. O. II, 797.

[2]) Bousset a. a. O. 301, der auch zu dem Vorhergehenden zu vergleichen ist. Dagegen halte ich die Erklärung der Heuschrecken durch Boll a. a. O. 69 ff. für verfehlt.

[3]) vgl. Gruppe a. a. O. 797, 5, Fehrle, Die Heuschrecke im Aberglauben, Hessische Blätter für Volkskunde 1912, 207 ff., vielleicht auch Frazer a. a. O. [3] I 1, 173 f.

Digitized by Google

gegnen uns solche drei unreinen Geister in dem jüdisch-christlichen Zukunftsgemälde, soweit ich weiß, sonst nirgends, geschweige denn, daß sie als Frösche vorgestellt würden. Das läßt sich auch weder mit Hrozný[1] daraus erklären, daß in der sog. Höllenfahrt der Ischtar Aṣêṣunamir, den Ea in die Unterwelt schickt, in einen Frosch verwandelt wird, noch mit Steinmetzer[2] daraus, daß Frösche unreine Tiere seien, nach Artemidor, onirocr. II, 15 ἄνδρας γόητας καὶ βωμολόχους bedeuteten und als kleine, unbeachtete Tiere sehr wohl einen solchen Dienst verrichten zu können schienen, wie den hier weiterhin ihnen zugeschriebenen, nämlich die Könige der ganzen Welt zu dem Kriege des großen Tages des allmächtigen Gottes zusammenzubringen. Sondern die Frösche werden aus einer Froschplage stammen, die man auch vor dem Ende erwartete; wie aber die Heuschrecken 9, 3ff., so wurden diese Frösche als dämonische Wesen aufgefaßt, und wie jene deshalb aus dem Rauch des Brunnens der Tiefe hervorgehen, so diese (bei Hermas, vis. IV, 1, 6 gilt auch das von den Heuschrecken) aus dem Rachen des Ungeheuers, das in der Endzeit erscheinen soll. Unser Apokalyptiker, der von einem Drachen und zwei Tieren gesprochen hatte, nahm deshalb drei Geister an, die bei ihm nur noch Froschgestalt haben; ursprünglich waren es vielmehr Frösche, die als göttliche Wesen angesehen wurden. Das klingt auch sonst noch in Kulturreligionen nach, namentlich in der indischen — mag das bekannte Froschlied Rigv. VII, 103 immerhin nur als Regenzauber aufzufassen sein.[3] Ferner gelten im Aveṣta (Vd. 14, 5. 18, 73[4]) die Frösche als arimanische Tiere, die man töten muß, und ein ähnlicher Glaube findet sich auch sonst.[5] Ebenso weist es auf Verehrung des Frosches hin, wenn er bei den Ägyptern als Amulett diente;[6] namentlich aber begegnet sie bei zahlreichen Naturvölkern. In South America the Chibchas gave the frog a place among their divinities and had an annual ceremony in connexion with the calendar, in which the frog figured. Among the Araucanians of Chile the "land toad" was called the lord of waters . . . The Tacullies of British Columbia are said to have no gods, but say, 'The toad hears me'. The Caribs are recorded to have had idols in the form of toads. . . The

[1]) Zur Höllenfahrt der Ištar, WZKM. 1903, 328 Anm.

[2]) Das Froschsymbol in Offenbarung 16, Biblische Zeitschrift 1912, 252ff.

[3]) vgl. namentlich Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, 1908, 95f., Frazer a. a. O. [3]I 1, 294, Oldenberg bei Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte 1912, 184, 4, Hillebrandt, Lieder des Rigveda 1913, 105, anders Oldenberg, Die Religion des Veda 70, Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I 1, 1894. [2]1906, 100ff.

[4]) Wenn ich in meiner Religionsgeschichtlichen Erklärung 98 nach Moffatt, HJ. 1903—04, II, 352 auch V. 5, 36 zitiert habe, so beruht das wohl auf Irrtum.

[5]) vgl. Thomas a. a. O. 517, Keller a. a. O. II, 314ff.

[6]) vgl. Wiedemann, Amulette 11.

Digitized by Google

Bahnars of Indo-China respect the frog, holding that one of their ancestors took that form, and in this shape he is believed to guard their fields ... The Newars of Nepāl worship the frog which is associated with the demi-god Nagas in the control of rain.[1] So kann man wohl annehmen, daß auch in der angeführten Stelle der Apokalypse noch eine primitive Anschauung nachwirkt.

Von den Reptilien ist besonders häufig die Schlange als ein göttliches Wesen angesehen worden. So zunächst bei Naturvölkern, besonders in Afrika und Amerika, aber auch bei den verschiedensten Kulturvölkern, den Japanern, Indern, Persern, Semiten, Ägyptern, Griechen, Römern, Germanen, Kelten.[2] Wir werden uns daher nicht wundern, wenn die Schlangenverehrung auch im Neuen Testament noch Spuren hinterlassen hat.

Am deutlichsten sind sie bei der ehernen Schlange, an die Joh. 3, 14 und, wenngleich nicht ausdrücklich, auch I. Kor. 10, 9 erinnert wird, die nach num. 21, 8 f. Mose errichtet hatte und die nach II. Kön. 18, 4 bis auf Hiskia verehrt worden war. Ob die erstere Erzählung nur als eine ätiologische Legende zu erklären sei, wie zuletzt Graf Baudissin meint: „aus der Bedeutung des Schlangenbildes als eines heilenden wurde geschlossen auf seine Entstehung bei Gelegenheit einer Schlangenplage mit Annahme einer gewissermaßen homöopathischen Kur",[3] oder ob die eherne Schlange, wie Greßmann,[4] vor allem allerdings wohl auf Grund einer, meiner Meinung nach unbeweisbaren Identifikation von Schlange und Zauberstab Moses, annimmt, wirklich von diesem selbst eingeführt worden sei — das kann hier nicht entschieden werden, ebensowenig wie die damit zusammenhängende Frage, ob die eherne Schlange von den Kanaanäern oder den Midianitern entlehnt wurde. Jedenfalls ging sie auf Anschauungen zurück, wie wir sie schon bei primitiven Stämmen und in Rudimenten auch bei andern Kulturvölkern finden.

Daß die Schlange im Paradies ursprünglich kein Tier des Feldes, sondern eine gottfeindliche Macht war, dürfte anerkannt sein. Es ist also nicht nur eine spätere Deutung, wenn der Teufel auch noch ap. 12, 9. 14 f.

---

[1]) Thomas a. a. O. 517. (Das Letzte ist Zitat aus Frazer a. a. O. [3] I 1, 294.) Anderes, was der Erstgenannte anführt, beweist allerdings nicht Verehrung des Frosches.

[2]) vgl. Tylor a. a. O. [5] II, 239 ff., Fergusson, Tree and Serpent Worship 1873, 1 ff., Thomas a. a. O. 525 ff. und außerdem Revon, RHR. 1904, 50, 337 ff., O. Schrader a. a. O. 24 f., Oldenberg a. a. O. 69, Hackmann, Der Ursprung des Buddhismus 1906, 45 f., Der südliche Buddhismus 13, 1, Mähly, Die Schlange im Mythus und Kult der klassischen Völker 1867, Gruppe a. a. O. 807, Küster a. a. O. 56 ff., Keller a. a. O. II, 284 ff., sowie Philo Bybl. bei Euseb., pr. ev. I, 10.

[3]) Adonis und Esmun 1911, 325; vgl. auch ders., Schlange, Eherne, RE.[3] XVII, 1906, 582 ff., sowie Frazer a. a. O. [3] V 2, 281.

[4]) ZDV. 1913, 19 ff., Mose 453 ff.

Digitized by Google

20, 2 unter jenem Namen erscheint. Vielleicht liegt diese Auffassung von der Schlange ebenso II. Kor. 11, 3 zugrunde, dann nämlich, wenn das: ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν von dem vorhergehenden ἡρμοσάμην ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ aus, d. h. als Verführung zur Unzucht zu verstehen ist. Aber das ist nicht nötig;[1] dagegen wird die ähnliche Stelle I. Tim. 2, 14: Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν so aufgefaßt werden müssen, „wenn man beachtet, daß von Adam das ἀπατᾶσθαι schlechthin verneint wird, und weiter, daß nach solcher Deutung von ἐξαπατηθεῖσα die — natürlich von gen. 3, 16 beeinflußte — Erwähnung des weiblichen Mutterberufs ihren prägnanten Sinn erhält: quo quis peccat, eo — salvatur".[2] Die Vorstellung, daß eine Schlange (wohl wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem penis) mit einem menschlichen Weibe geschlechtlich verkehren könne, findet sich übrigens schon bei Primitiven,[3] und von da aus erklärt sich erst völlig die in den Sabazios-Mysterien übliche Sitte, dem Einzuweihenden eine Schlange durch den Schoß zu ziehen.[4]

An die Verehrung eines Vogels, nämlich der Taube, erinnert die Rolle, die diese in der Geschichte von der Taufe Jesu spielt. Denn wenn auch das ὡς oder ὡσεὶ περιστεράν Mk. 3, 10, Mt. 1, 16, Joh. 1, 32 zur Not als Beschreibung der Art des Fluges aufgefaßt werden könnte; das σωματικῷ εἴδει Lk. 3, 22 zeigt doch, daß hier an die Gestalt des Geistes zu denken ist.[5] Sie erklärt sich aber, wie E. Klostermann[6] sagt, „nicht mit Catene 271 als ad hoc herbeigezogen... sondern scheint bereits eine fertige spätjüdische Anschauungsform des Geistes zu sein. Den Rabbinen brütet gen. 1, 2 der Geist Gottes über den Wassern ‚wie eine Taube über ihren Jungen' Chagiga fol. 15a, und ist Cant. 2, 12 die Stimme der Taube die des heiligen Geistes... Möglich, daß diese Verwendung mit der Rolle zusammenhängt, die die Taube auch sonst im Altertum und namentlich in den Kulten der Syrer und Phönizier als heiliges Tier, Botin und Gehilfin spielt".[7] Ursprünglich wird sie wieder als solche verehrt

[1]) vgl. Lietzmann a. a. O. 209.

[2]) M. Dibelius bei Lietzmann a. a. O. III 2, 157.

[3]) vgl. neuestens Tetzmann a. a. O. II, 32 und die dort angeführte Literatur, auch Crawley, The Mystic Rose 192f. [4]) vgl. Dieterich a. a. O. 123.

[5]) Noch deutlicher ist das, wenn im Ebioniten-Evangelium die Taube in Jesus eingeht, vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904, 27.

[6]) a. a. O. 8f.

[7]) vgl. außer der von E. Klostermann und an den von ihm zitierten Stellen angegebenen Literatur noch Lange a. a. O. 153, Crooke, An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India 1894, 342, Robertson Smith a. a. O. 223, Gruppe a. a. O. 794, Evans a. a. O. 105, Miß Harrison a. a. O. 156, Halliday a. a. O. 265ff., Keller a. a. O. II, 122ff., auch Thomas a. a. O. 525.

Digitized by Google

worden sein, wie das noch in manchen abergläubischen Anschauungen und Gebräuchen nachwirkt.[1] Ja, vielleicht ist auch die Verwendung der Taube, von der wir ausgingen, schon auf die älteste Zeit zurückzuführen: dann nämlich, wenn Evans[2] recht hat mit seiner Behauptung: among primitive races at the present day the spiritual being constantly descends on the tree or stone in the form of a bird, or passes from either of them to the votary himself in the same bird form, as the agent of his inspiration.

Verehrung des Adlers wirkt wieder in der Apokalypse nach, wenn da 8, 13 ein Adler nicht nur als Unglücksvogel erscheint, wie das übrigens auch schon bei primitiven Stämmen, z. B. auf Neu-Guinea, der Fall ist,[3] sondern mit lauter Stimme neue Plagen ankündigt. Und ebenso, wenn 12, 14 dem Weibe, von dem gleich des näheren die Rede sein wird, die beiden Flügel des großen Adlers gegeben werden, damit es in die Wüste an seinen Ort fliegt. Freilich, aus welcher Religion das zunächst stammt, können wir hier so wenig wie bei der ganzen Figur des Weibes sagen; wenn Bousset[4] einen Osiris-Hymnus zitiert, in dem es von Isis heißt: sie macht Luft mit ihren Federn und erzeugt Wind mit ihren Flügeln — so handelt es sich da um ganz etwas anderes: es soll dadurch der tote Gott wiederbelebt werden.[5] Aber daß in der Apokalypse auch hier Verehrung des Adlers vorausgesetzt wird, das ist allerdings schon nach der früheren Stelle sehr wahrscheinlich. Begegnen uns Reste derselben doch auch in den verschiedensten anderen Kulturreligionen, in der indischen, persischen, ägyptischen, griechischen, römischen und besonders den verschiedenen semitischen.[6] Und in letzter Linie handelt es sich dabei wieder um eine primitive Vorstellung, die wir jetzt noch in Australien nachweisen können.[7]

Endlich von einer Verehrung von Säugetieren könnte im Neuen Testament, um des Hinweises auf den israelitischen Stierdienst act. 7, 41 nicht erst zu gedenken,[8] nur die des Löwen nachwirken, die uns schon bei

---

[1]) vgl. ebd., wo aber das meiste keine Verehrung, nicht einmal im weitesten Sinne des Wortes, beweist.

[2]) a. a. O. 105. [3]) vgl. Thomas a. a. O. 513 f. [4]) a. a. O. 354.

[5]) vgl. Erman a. a. O. [2]40. Auch die astronomische Erklärung von Boll a. a. O. 38. 113 f. leuchtet mir noch nicht ein.

[6]) vgl. Thomas a. a. O. 513 f., Frazer a. a. O. [3]V 2, 165, 2. 210. 270, im einzelnen Oldenberg a. a. O. 74 f., von Orelli a. a. O. [2]I, 328, Graf Baudissin, Nisroch, RE. [3]XIV, 1904, 122 f., Jastrow a. a. O. II, 799, Wiedemann, Tierkult 12 f., Deubner, Die Apotheose des Antoninus Pius, Mitteilungen des Kaiserl. Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abteilung 1912, 1 ff., Keller a. a. O. II, 1 ff.

[7]) vgl. Thomas a. a. O. 513.

[8]) Wenn Wundt a. a. O. [2]V, 144 es auf alten Eselskult zurückführt, daß uns „der Esel als bevorzugtes Tier in den wichtigsten Momenten der Legende vom Leben Jesu: bei der Geburt, bei der Flucht nach Ägypten, beim Einzug in Jeru-

Digitized by Google

primitiven Stämmen, namentlich in Afrika, bezeugt ist und auch bei Kulturvölkern, bei den Babyloniern, Syrern, Ägyptern, Griechen, ihre Spuren hinterlassen hat.[1] Aber sind die betreffenden Stellen wirklich so zu verstehen? Die Worte II. Tim. 4, 17: ich wurde aus Löwenrachen befreit — könnte man, auch wenn sie an das Bild Ps. 22, 22 werden anklingen sollen, doch im eigentlichen Sinne, d. h. von der Befreiung aus der Gefahr, den Löwen vorgeworfen zu werden, verstehen, mögen die Verse nun von Paulus stammen oder fingiert sein. H. Windisch[2] möchte auch I. Petr. 5, 8: euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und suchet, wen er verschlinge — auf Ps. 22, 14 zurückführen, und in der Tat ist das bei der Übereinstimmung auch des Wortlauts durchaus einleuchtend. Höchstens nebenher könnte hier und, zumal wenn da der Löwenrachen bildlich zu verstehen wäre, II. Tim. 4, 17 auch noch der Gedanke an eine Löwengottheit, mit der der Teufel dann identifiziert worden sein müßte, anklingen; aber notwendig ist diese Annahme keineswegs.

Erst recht nicht ist bei dem Lamm ap. 5, 6 ff. oder gar dem Tier 13, 11, das zwei Hörner ähnlich wie ein Lamm hat, an ursprüngliche Verehrung eines Lammes oder Bockes zu denken, wie sie allerdings bei Natur- und Kulturvölkern vorkommt.[3] Denn das Lamm ist nur ein Bild Jesu, und das Tier mit den zwei Hörnern ist durch Zerlegung des von Haus aus einheitlichen Ungeheuers der Ur- und Endzeit entstanden, von dem ja schon die Rede war. Dieses selbst aber gehört zu der Kategorie der Fabelwesen, die allerdings auch noch einen Überrest der primitiven Religion im ältesten Christentum bilden.

Solchen Fabelwesen sind wir im Neuen Testament ja schon in den Heuschrecken ap. 9, 3 ff. begegnet; auch die Frösche 16, 13 f., die aus dem Rachen des Drachen, Tieres und Lügenpropheten hervorgehen, gehören in gewisser Weise dazu; ebenso die Pferde mit Löwenköpfen und Schlangenschwänzen 9, 17. 19, vor allem aber eben jenes Tier mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, das zuerst in Kap. 12 als ein Drache bezeichnet wird. Wir sahen schon früher, daß solche Ungeheuer auch sonst im Wasser angenommen wurden; und nicht nur im Wasser, sondern auch anderwärts, daß

salem" begegnet, so wird er im Neuen Testament selbst bekanntlich nur an der letzten Stelle erwähnt, und das erklärt sich hier, wenn auch zunächst aus Sach. 9, 9, doch schließlich ganz einfach aus der im Orient üblichen Verwendung des Esels als Reittier.

[1]) vgl. Thomas a. a. O. 521, Graf Baudissin, RE.[3] II, 174 ff., Scheftelowitz a. a. O. 452, Erman a. a. O.[2] 16, Gruppe a. a. O. 798 f., Keller a. a. O. I, 1909, 45 ff. Scheftelowitz glaubt auch im Alten Testament, nämlich I. Kön. 13, 25 ff. und Jes. 38, 13, Spuren einer Löwenverehrung entdecken zu können; aber das ist wohl zu unsicher.

[2]) bei Lietzmann a. a. O. IV 2, 76.

[3]) vgl. Thomas a. a. O. 517, auch Oldenberg a. a. O. 75.

Digitized by Google

also diejenige Erklärung von ihnen, die nur jene Vorstellung ins Auge faßte, nicht genügte. Man konnte auch nicht sagen, daß solche Fabeltiere lediglich der Phantasie oder dem Fratzentraum entstammten; denn wenn sie nicht nur angenommen, sondern als höhere Wesen betrachtet wurden, oder wenn solche Wesen in jenen Erscheinungsformen des Traumes erblickt wurden, so war dabei schon vorausgesetzt, daß es Tiere mit übernatürlichen Kräften und Eigenschaften gäbe. Daß in Kap. 17 von dem Tiere ein auf ihm sitzendes, aber ebenfalls als scharlachrot beschriebenes Weib unterschieden wird, das V. 1, wie der Drache 12, 17, bzw. das Tier 13, 1 auf den Sand des Meeres tritt oder aus diesem aufsteigt, so an vielen Wassern sitzt und V. 9 ff. nach dem Tier gedeutet wird – das alles hat denselben Grund, wie die auf Tieren reitenden oder stehenden Gottheiten, die uns in Indien, Vorderasien und auch in Griechenland begegnen: wo man es nicht für adäquat hielt, Gottheiten, die ursprünglich Tiere gewesen oder mit denen wenigstens (als höhere Wesen angesehene) Tiere verschmolzen waren, sei es in rein tierischer, sei es in halb tierischer, halb menschlicher Gestalt darzustellen, da brachte man ihre Beziehungen zu dem betreffenden Tier doch dadurch zum Ausdruck, daß man sie auf dieses setzte oder stellte oder sie umgekehrt dieses tragen ließ oder es ihnen endlich als Begleiter, als heiliges Tier beigab.[1] Weshalb, wie wir eben wieder sahen, das Tier in der Offenbarung rot ist und sieben Köpfe hat, wurde früher bereits gezeigt; die zehn Hörner sollen gewiß seine Kraft zum Ausdruck bringen, und ebenso erklärt sich nun die sonstige Verwendung des Ausdrucks Horn auch im Neuen Testament.

Wenn es nämlich in dem Benedictus des Zacharias Lk. 1, 69 heißt: er hat uns ein Horn des Heils erweckt im Hause Davids, seines Knechts – so ist das natürlich jetzt lediglich Bild, aber ursprünglich wird daran gedacht, daß in dem Horn Kraft wohnt und daß daher diese sich mitteilt, wenn und wo ein Horn aufgerichtet wird.[2] So führt uns diese Stelle zu denjenigen hinüber, in denen vorausgesetzt wird, daß die Kräfte eines Tieres (wie einer Pflanze oder eines Baumes) durch mehr oder minder intime Berührung mit ihm, vielleicht auch nur mit Teilen von ihm, auf andere übergehen. Aber darauf kann hier nur eben hingewiesen und ausführlicher erst in unserm zweiten Teil eingegangen werden, ebenso wie auf die Gebräuche, durch die jene Übertragung von Kräften vermieden werden soll, namentlich die Enthaltung von gewissen Speisen. Freilich hat diese nicht immer den angegebenen Grund; sie kann mit einer Anschauung zusammenhängen, die später nicht gut nebenher behandelt werden kann und

[1]) Daß nicht alle die Götter begleitenden heiligen Tiere so zu erklären sind, zeigt R. M. Meyer a. a. O. 235 f. an den Raben und Wölfen Odins.

[2]) vgl. Scheftelowitz a. a. O. 456 ff., auch Wundt a. a. O. ²V, 57 f.

Digitized by Google

deshalb wohl am besten hier im Anschluß an die Darstellung derjenigen Gegenstände des religiösen Glaubens, die auch in ihr eine Rolle spielen, erörtert wird, mit dem Totemismus.

Exkurs. Der Totemismus.

Auch wenn unter totem oder vielmehr ote ursprünglich der Stamm zu verstehen sein sollte,[1] dürfte es sich doch nicht empfehlen, den ersteren Ausdruck jetzt noch so, wie es Wundt[2] tut, zugleich in diesem oder einem ähnlichen Sinne zu gebrauchen. Denn im übrigen hat man sich nun einmal gegenwärtig gewöhnt, unter totem vielmehr eine Gruppe von Wesen oder Gegenständen oder ein einzelnes Wesen, einen einzelnen Gegenstand[3] zu verstehen, zu dem wieder eine größere oder kleinere Gruppe von Menschen oder ein einzelner in einem besonderen Verhältnis zu stehen glaubt. Daß man seinen Ursprung auf das Totem zurückführt, ist nicht nötig,[4] wohl aber, daß man sich mit ihm verwandt fühlt. Und dadurch erklärt es sich nun weiterhin, daß man sich nach seinem Totem nennt; denn der Name ist auch hier keine willkürliche Beigabe, sondern Wesensbezeichnung des Betreffenden. A native, erzählen Spencer und Gillen,[5] once said to us when we were discussing the matter with him, „that one", pointing to his photograph which we had taken, „is just the same as me; so is a kangaroo" (his totem). Und daraus folgt endlich, daß man sein Totem, mit dem man verwandt ist, nach dem man sich deshalb nennt, in der Regel nicht genießen und, wenn es ein lebendes Wesen ist, auch nicht töten darf.

Dagegen ein sog. genießender Totemismus, wie ihn noch Reinach[6] und Wundt[7] annehmen, ist in Wahrheit überhaupt nicht nachzuweisen. Robertson Smith[8] glaubte zwar seinerzeit die Nachricht des Nilus (Patr. Gr. 79, 612), die Beduinen der Sinaiwüste lebten in der Regel von Jagd und Raub, in der Not aber schlachteten sie für jeden Stamm oder jede Horde je ein Kamel, so verstehen zu müssen; aber namentlich Zapletal[9]

[1]) vgl. Lang, Myth, Ritual and Religion 1887, New Impr. 1901, I, 61, Frazer, Totemism and Exogamy 1910, I, 1.

[2]) Elemente der Völkerpsychologie 116f.

[3]) So muß man sich doch wohl im Gegensatz auch zu Frazer a. a. O. I, 4 ausdrücken, weil auch die Sonne, der Mond, ein bestimmter Stern als Totem vorkommen; vgl. ebd. 24f. und das Register des IV. Bandes unter moon, star und sun.

[4]) vgl. Edv. Lehmann, Kultur der Gegenwart [2]I 3, 1, 1906. [2]1913, 21, Totemismus, RGG. V, 1913, 1298.

[5]) The Native Tribes of Central Australia 1899, 202.

[6]) Phénomènes généraux du totémisme animal, Cultes, mythes et religions I, 1905, 11, Orpheus 19f.

[7]) Völkerpsychologie [2]IV, 334ff. [8]) a. a. O. 214ff.

[9]) Der Totemismus und die Religion Israels 1901, 101.

Digitized by Google

hat gezeigt, daß das nicht nötig sei. „Weil die Beduinen des Nilus", sagt er, „von der Jagd und vom Raub verhältnismäßig doch nur wenig bekamen, so waren sie auf Viehzucht, in unserm Falle war es Kamelzucht, angewiesen. Der Bestand mußte immer groß genug sein, um die Existenz des Stammes zu sichern, und es darf uns nicht wundernehmen, wenn man darüber wachte, daß die Zahl der wertvollen Tiere nicht stark abnehme. Wie man bei uns Jagdgesetze macht, um auch dem Wild eine gewisse Schonung angedeihen zu lassen, so überwachte man damals das Schlachten des viel nützlicheren, für die Wüstengegenden geradezu notwendigen Kamels. Und erzählt Goethe nicht in seiner »Italienischen Reise«, daß zu seiner Zeit in einem Teil Siziliens das Verbot bestand, Kühe und Kälber zu schlachten? War es vielleicht auch deshalb, weil man die Tiere göttlich verehrte oder in ihnen wenigstens Seelenverwandte sah?" Was aber die anderen, schon früher von Frazer[1] angeführten Beispiele eines sakramentalen Essens des Totems angeht, auf die sich Robertson Smith berufen hatte, so bemerkt darüber jetzt jener selbst:[2] with regard to what follows . . . I desire the reader particularly to observe, first, that there is no clear evidence that any of the slain animals are totems; and, second, that none of the slain animals are eaten by the worshippers.[3] Und wenn er dann auf die Intichiuma-Zeremonien in Zentralaustralien verweist, in deren Verlauf etwas von dem Totem gegessen wird, so handelt es sich doch im übrigen dabei um einen Zauber zur Vermehrung der Totems, der sich anderwärts nirgends nachweisen läßt.[4]

[1]) a. a. O. I, 44f. (in dem letzteren großen Werke Frazers ist seine erste Arbeit über den Totemismus wieder abgedruckt), vgl. auch The Golden Bough [3]V 2, 169ff.

[2]) Totemism IV, 230, vgl. The Golden Bough [3]I 1, XXIIf., Crawley, Eating the God, ERE. V, 138: there is no evidence of any rite of sacramental communion with the totem by eating its flesh, in cases where the totem may be regarded a divinity, auch Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente 1912, 92: „innerhalb des Totemismus gab es kein Göttteressen und konnte es ein solches nicht geben".

[3]) Es ist also unrichtig, wenn Wundt a. a. O. [3]IV, 336 von den kalifornischen Indianern erzählt, sie äßen das Totem Bussard. Vollends unerweislich ist, wenn A. Horneffer, Der Priester 1912, I, 288 behauptet: „in den feierlichsten Fällen schlachtete man wohl (!) ein Mitglied des Bundes und glaubte durch ein kannibalisches Mahl dem Bunde unzerreißbare Festigkeit geben zu können".

[4]) vgl. Frazer selbst bei Cook, Israel and Totemism, Jew. Quart. Rev. 1902, 14, 439: instead of a mystic religious rite like the Christian sacrament of the Eucharist (which was clearly in Robertson Smith's mind), we see a magical ceremony of the most practical and business-like intention, auch Lagrange a. a. O. 254: si quelques tribus s'abstiennent de la chair de leur totem, c'est qu'elles sont chargées de procurer plus facilement aux autres l'occasion de s'en nourrir, et si elles-mêmes la consomment à de rares occasions dans le fameux rite sacramentel, ce n'est pas pour ac-

Digitized by Google

Der einzige Fall eines eigentlichen totemistischen Sakraments, den Frazer zu kennen erklärt, wird aus Westafrika berichtet, aber dieser Bericht scheint ihm selbst nicht genügend zuverlässig zu sein. Wo umgekehrt ein Tier feierlich getötet und verzehrt wird, wie der Bär bei den Ainus und Giljaken — der Sinn dieser Gebräuche kann hier nicht angegeben werden —, da braucht es kein Totem zu sein;[1] man kann also unter keinen Umständen aus dem Vorkommen von solchen Mahlzeiten auf Totemismus schließen.

Und noch weniger darf man mit Reinach und Wundt überall dort, wo Pflanzen- oder wenigstens Tierverehrung vorliegt, von Totemismus reden.[2] Allerdings, ob sie auf ihn zurückgeht, kann erst entschieden werden, wenn wir seine Verbreitung untersucht haben; aber zunächst ist auf Totemismus nur zu erkennen, wenn jene drei Merkmale nachgewiesen werden können, und zwar alle drei zugleich: Glaube an Verwandtschaft mit einem Wesen oder Gegenstand oder einer Gruppe von solchen, Benennung nach diesen und Enthaltung von ihnen.

Legt man diesen strengen Begriff von Totemismus zugrunde, dann findet sich dieser jetzt nur in Australien, Indien, Südafrika und Amerika und ist anderwärts auch früher nirgends mit Sicherheit nachzuweisen. Das kann hier für die übrigen Länder oder Völker nicht im einzelnen durchgeführt werden, braucht es ja auch nicht, denn da sich die einzige im Neuen Testament vorkommende Anschauung, die aus dem Totemismus herstammen könnte, die Annahme von sog. unreinen Speisen, zunächst, wie wir später genauer sehen werden, in jüdisch-christlichen Kreisen findet, so interessiert uns hier nur die Frage, ob bei den Israeliten früher Totemismus vorhanden gewesen ist.

---

quérir certaines qualités mystérieuses et divines, mais pour contribuer à la multiplication des animaux qui doivent être mangés par le reste de la tribu — sowie Crawley a. a. O. 138: the "mystic meal" of the Australian Intichiuma is not a mode of religious communion, but merely an application of sympathetic magic, both in the mechanism and in the result of the ceremony.

[1]) vgl. Frazer, The Golden Bough ³V 2, 180ff. 310ff. Nach S. 181f. dürfte auch Batchelor a. a. O. 250f. zu modifizieren sein.

[2]) Reinach sagt in der Tat Cultes I, VII: partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, ... le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot d'énigme dans l'arsenal ... des totems. Agir autrement, après les résultats acquis, c'est tourner le dos a l'évidence, je dirais presque à la probité scientifique. Das vorher (VI) gemachte Zugeständnis: le système ... des totems n'est pas une clef bonne à ouvrir toutes les serrures (vgl. auch Orpheus 22) ist also wohl bedeutungslos. Dagegen sagt Wundt a. a. O. ²IV, 328 von den Spuren eines Tierkults im weiteren Sinne: „doch liegen hier die begleitenden Erscheinungen dem eigentlichen Totemismus so fern, daß man wohl besser tut, sie zunächst dem weiteren Begriff des ‚Animalismus' zuzuzählen". Freilich richtet er sich sonst selbst nicht nach diesem Satz.

Digitized by Google

Dabei brauchen wir indessen nicht erst zu fragen, ob Jes. 65, 4 f. 66, 3. 17 wirklich ein sakramentaler Genuß von Schweinen, Hunden und Mäusen vorausgesetzt oder ob dergleichen nur, wie Duhm[1] und Marti[2] für möglich halten, den verhaßten Gegnern, bei denen in erster Linie an die Samariter zu denken ist, nachgesagt wird; denn wir haben ja eben gesehen, daß sakramentale Mahlzeiten gar nicht für den Totemismus bezeichnend sind. Dann aber liegt auch kein Grund mehr vor, die Gebilde von Greueln, Gewürm und Vieh, die Ezechiel 8, 10 im Tempel sieht, auf Totemismus zu deuten, nicht einmal, wie Stade[3] wollte, auf „eine Verschmelzung ägyptischen Tierdienstes und israelitischer totemistischer Gebräuche" — es müßten sich solche denn anderwärts nachweisen lassen.

Aber mit Hilfe israelitischen Tierkultes ist das wieder nicht möglich; außerdem berichtet erst der Talmud, daß die israelitischen Feldzeichen, auf die man sich besonders beruft, Tiere enthalten hätten. Und selbst wenn man es schon für frühere Zeiten annehmen wollte, so würde auch das nicht notwendig auf ursprünglichen Totemismus hindeuten.[4] Er ist nur erwiesen, wenn jene obengenannten drei Merkmale vorhanden sind.

Indessen israelitische Geschlechternamen, die einfach Tiernamen wären, sind uns überhaupt nicht bekannt; ja, selbst wenn das der Fall wäre, so würde daraus nur dann auf Totemismus zu schließen sein, wenn sich zugleich der Glaube an eine Verwandtschaft zwischen dem betreffenden clan und Tier findet. Aber das ist nicht der Fall; wir wissen wohl von einem derartigen Glauben bei verschiedenen umwohnenden Stämmen,[5] doch von ihnen heißt wieder keiner nach dem betreffenden Tier. Und daß die Speiseverbote nicht auf Totemismus zu deuten brauchen, sahen wir ja bereits[6] — auch wenn sich ihre Geltung nicht nur für einen einzelnen clan, sondern das ganze Volk, schließlich so erklären ließe, und ebenso das Fehlen von Speiseverboten, die sich auf Pflanzen beziehen, an dem seltenen Vorkommen solcher bei tatsächlich totemistischen Stämmen[7] sein Analogon hätte.

---

[1]) a. a. O. 444. 455.

[2]) Das Buch Jesaja 1900, 402. Weniger wahrscheinlich Zapletal a. a. O. 90: „ist dies ... nicht vielleicht nur eine rhetorische Form, durch welche angedeutet werden soll, wie sehr die Opfer der Menschen, von denen der Prophet spricht, Jahve mißfallen? Einem wahren Israeliten war das Essen und Opfern von Schweinen und Mäusen ein Greuel. Ein ähnlicher, ja ein viel größerer Greuel sind nach dem Propheten Jahve die unerlaubten Opfer."

[3]) a. a. O. I, 270.

[4]) vgl. auch Cook a. a. O. 418 ff.

[5]) vgl. Robertson Smith a. a. O. 100.

[6]) vgl. auch Gutmann a. a. O. 205: „es gibt ein Totemtabu, aber nicht ist Totemismus oder ein Überrest von ihm schon dort nachgewiesen, wo Tiere oder Tierteile dem Tabu unterliegen."

[7]) Frazer, Totemism I, 18 führt nur zwei solche Fälle an.

Digitized by Google

Aber wenngleich sich also, wie auch Zapletal, E. König,[1] Meinhold,[2] Kautzsch[3] urteilen, Totemismus bei den Israeliten nicht nachweisen läßt: ursprünglich könnte er doch bei ihnen und anderwärts bestanden haben, und das wäre anzunehmen, wenn er ehedem überhaupt allgemein verbreitet gewesen wäre. Das ist noch jetzt die Ansicht von Jevons, Reinach und Wundt; um über sie zu urteilen, müssen wir untersuchen, wie der Totemismus entstanden ist; denn zeigt sich dabei, daß er sich für das primitive Denken sozusagen von selbst ergab, dann müssen wir ihn allerdings ursprünglich überall voraussetzen.

Nun sind über den Ursprung des Totemismus sehr verschiedene Theorien aufgestellt worden, allein von Frazer ihrer drei; doch braucht hier auf diejenigen, die er selbst später aufgegeben hat, wohl nicht erst noch einmal zurückgegriffen zu werden.[4] Und ebenso kommen von vornherein diejenigen Erklärungen nicht in Betracht, die nicht von dem kollektiven, sondern von dem individuellen Totemismus ausgehen.[5] Frazer[6] sagt zwar: whatever theory we adopt of the origin of totemism, we can hardly help supposing that the totem, guardian spirit, or whatever we may call it, of the individual preceded the hereditary totem of a group or clan and was in some way its original. Aber tatsächlich dürfte nicht der individuelle, sondern der kollektive Totemismus der ursprünglichere sein. Si le totémisme individuel, sagt darüber Durkheim,[7] était le fait initial, il devrait être d'autant plus développé et d'autant plus apparent que les sociétés elles-mêmes sont plus primitives, inversement, on devrait le voir perdre du terrain et s'effacer devant l'autre chez les peuples plus avancés. Or c'est le contraire qui est la vérité. Les tribus australiennes sont beaucoup plus arriérées que celles de l'Amérique du Nord; et cependant l'Australie est le terrain de prédilection du totémisme collectif. Dans la grande majorité des tribus, il règne seul, tandis qu'il n'en est pas une, à notre connaissance, où le totémisme individuel soit seul pratiqué ... Au contraire, en Amérique, le totem collectif est en pleine décadence; dans les sociétés du Nord-Ouest notamment, il n'a plus

[1]) Reinigungen, RE.[3] XVI, 1905, 573.

[2]) DLz. 1909, 2226.

[3]) Biblische Theologie des Alten Testaments 1911, 7.

[4]) vgl. darüber a. a. O. IV, 52ff., sowie meinen Artikel, JWWKT. 1911, 1012f.

[5]) Wenn Wundt, Elemente 174ff. neben dem Stamm- und Individualtotemismus nicht nur den Geschlechter-, sondern auch den Empfängnistotemismus nennt, so handelt es sich bei letzterem nicht um eine besondere Form, sondern eine Erklärung desselben.

[6]) a. a. O. IV, 48, vgl. 129ff.

[7]) Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912, 254f., vgl. auch Nilsson, Primitive Religion 1911, 23, Wundt a. a. O. 177ff.

Digitized by Google

qu'un caractère religieux assez effacé. Inversement, chez ces mêmes peuples, le totem individuel joue un rôle considérable. Außerdem unterliegen die vom individuellen Totemismus ausgehenden Theorien auch sonst noch manchen Bedenken.

Wenn nämlich a) verschiedene amerikanische Anthropologen[1] meinen, der Totemismus sei dadurch entstanden, daß der Stammvater, als er für mannbar erklärt werden sollte, von dem betreffenden Tiere träumte, so kann man dagegen zwar nicht einwenden, daß diese Erklärung bloß auf Nordamerika paßt. Denn in Australien wird das individuelle Totem nur in anderer Weise gewählt: wenn die an ein Stück der Nabelschnur angebundene Placenta herumgedreht wird, sprechen alte Frauen verschiedene Namen aus, und derjenige, den sie gerade aussprechen, wenn die Nabelschnur reißt, bezeichnet das Totem des neugeborenen Kindes. Oder der mannbar gewordene junge Mann muß, nachdem ihm ein Zahn ausgerissen worden ist, in ein Wassergefäß spucken: aus der Form des Auswurfs bestimmen die alten Leute das Totem, das er künftig haben soll. Eher könnte man einwerfen, daß in Nordamerika von individuellen Totems der Frauen selten die Rede ist, obwohl sich doch vielfach das kollektive Totem in der weiblichen Linie vererbt — wo kommt es also dann her? Vor allem aber konnten diese Methoden, ein individuelles Totem zu gewinnen, doch erst aufkommen, wenn die Anschauung bereits bestand, daß jeder ein solches (und zwar auch ein Totem einer bestimmten Art) haben müsse; d. h., was erklärt werden soll, wird bereits vorausgesetzt.

Ähnlich steht es b) mit der jetzt von Frazer vertretenen Theorie, nach der — denn so wird man sich die Sache nach seinem oben angeführten Grundsatz wohl denken müssen — der Totemismus dadurch entstanden sei, daß die Stammutter, als sie sich zuerst schwanger fühlte, irgend etwas bemerkt hatte, auf das sie die Entstehung ihres Kindes zurückführte. Diese Anschauung läßt sich zwar nicht, wie Frazer anzunehmen scheint, bei den Bewohnern der Banksinseln, wohl aber bei den Loritja in Zentralaustralien nachweisen und mag ursprünglich auch anderwärts geherrscht haben; indes den Totemismus erklärt sie offenbar nicht. Denn daß auf die angegebene Weise das Totem eines Kindes bestimmt wird, ist doch nur verständlich, wenn der Glaube an solche schon vorher existierte. Das gibt übrigens auch Frazer selbst unwillkürlich zu, wenn er, allerdings nur am Rande, bemerkt[2] such maternal fancies might among a totemic people determine a child's totem.

Erweisen sich so diese beiden Erklärungen des Totemismus, die von dem individuellen ausgehen, auch im einzelnen als unhaltbar, so steht es

---

[1]) vgl. Frazer a. a. O. IV, 48, Durkheim a. a. O. 246f.
[2]) a. a. O. IV, 65f.

Digitized by Google

mit den meisten derjenigen, die direkt den kollektiven ins Auge fassen, nicht viel besser.

a) Die erste von ihnen, die den Totemismus auf ein Mißverständnis von Namen zurückführt, ist allerdings zuerst, nämlich von Lubbock[1] und Spencer[2] (wenngleich in verschiedener Weise), mit Bezug auf die Namen der Stammväter der totemistischen clans vorgetragen worden. Aber Lang[3] hat sie auch direkt auf die Namen der einzelnen clans angewendet, die sich diese gegenseitig zur Unterscheidung voneinander gegeben, dann aber selbst im Sinne einer Verwandtschaft mit den betreffenden Gegenständen verstanden hätten. Er erinnert zu diesem Zweck an die Vorstellung, die sich, wie wir oben sahen, der Primitive vom Namen macht; indes gerade an diesem Namenglauben scheitert wohl seine Theorie. Eben weil der Primitive im Namen nicht Rauch und Schall sieht, hätte er sich wohl nie einen Namen gegeben, der seiner Meinung nach nicht völlig zutraf; nennt er sich also, um noch einmal an das oben schon gebrauchte Beispiel zu erinnern, Känguruh, so meinte er, er sei wirklich mit diesem Tiere verwandt.[4]

b) Wilken,[5] Tylor[6] und Wundt[7] führen den Totemismus auf den früher besprochenen Glauben an die Inkorporierung der Seele in Tieren zurück, der zu demjenigen an die Verwandtschaft mit solchen (und dann auch anderen Gegenständen) geführt habe. Ja, Wundt[8] macht dafür noch besonders geltend, daß uns Seelentiere „überall unter den Totemtieren begegnen, während die anderen tierischen, pflanzlichen oder leblosen Totems sehr viel größeren Schwankungen in ihrer Verbreitung unterworfen sind". Durkheim[9] bemerkt freilich demgegenüber: des listes de totems relevées soit en Australie, soit en Amérique, il ne ressort nullement qu'une espèce animale quelconque ait joué quelque part un rôle prépondérant. Aber auch wenn Wundt recht hätte, so würde doch gegen die in Rede stehende Erklärung des Totemismus sprechen, daß diese Vorstellung von Seelentieren, wie Frazer[10] betont, is not held by those totemic peoples as to whose system we possess the fullest information, such as the Australian aborigines, the Baganda of Central Africa, and most, if not all, of the North American Indians. Und

[1]) The Origin of Civilisation 1870. [6]1902, 217. 275ff., (Lord Avebury), Marriage, Totemism and Religion 1911, 96ff.

[2]) The Origin of Animal Worship, Fortn. Rev. 13, 1870, 535 ff. = Essays [3]III, 1878, 101ff., Principles of Socielogy [3]I, 1904, 331ff. 354ff.

[3]) The Secret of the Totem 1905, vgl. Nilsson a. a. O. 26f.

[4]) vgl. auch Reuterskiöld, Der Totemismus, AR. 1912, 14. 18.

[5]) Het animisme bij den volken van den ind. archipel 1886, 69 ff.

[6]) Remarks on Totemism, JAI. 1899, 146 ff.

[7]) Vielleicht auch Visscher a. a. O. II, 308, sowie sicher Heinzelmann a. a. O. 29ff.

[8]) Völkerpsychologie [2]IV, 358, Elemente 189.

[9]) a. a. O. 243, 1. [10]) a. a. O. IV, 46.

Digitized by Google

wollte man sich selbst darüber hinwegsetzen, so bliebe doch noch immer das Bedenken, daß sich auf diese Weise offenbar noch nicht erklärt, weshalb der eine clan dieses, der andere ein anderes Totem hat; denn daß jeder ein anderes Seelentier angenommen habe, wird niemand behaupten wollen.

c) Durkheim meint, wie der moderne Mensch sich von der Gesellschaft beeinflussen und beschränken lasse, ihr aber auch das meiste, was er habe, verdanke, so fühle sich schon der Primitive von seinem clan abhängig, und zwar vor allem deshalb, weil er sich bei den Versammlungen desselben ganz anders benehme, als wenn er allein oder mit seiner Familie in der Steppe herumschweife. Weiter aber bezeichne er nun sich und sein Eigentum, um es von dem anderer clans zu unterscheiden, mit einem seiner Umgebung entnommenen Bilde; dieses trete an die Stelle des clans selbst und werde so wie dieser geschätzt, es werde zum Totem. Ich zweifle zunächst, ob der Primitive wirklich so über sein Verhältnis zu seinem clan reflektiert, zumal auf Grund jener Erfahrungen, die sich doch, was Durkheim ganz zu übersehen scheint, aus dem besonderen Charakter der betreffenden Feste erklären. Vor allem aber wäre ein bloßes Emblem, auf das übrigens auch schon Max Müller[1] sowie Pikler und Somlo[2] das Totem zurückgeführt hatten, wohl nie zu diesem geworden. Durkheim[3] erinnert zur Veranschaulichung dieses Vorganges an unsere Schätzung der Fahne: le soldat qui meurt pour son drapeau, meurt pour sa patrie; mais en fait, dans sa conscience, c'est l'idée du drapeau qui est au premier plan. Il arrive même qu'elle détermine directement l'action. Qu'un étendard isolé reste ou non aux mains de l'ennemi, la patrie ne sera pas perdue pour cela, et pourtant le soldat se fait tuer pour le reprendre — aber das erklärt sich doch vielmehr aus einer früheren fetischistischen Auffassung des Feldzeichens; ja, der Primitive hätte sich, wie einen Namen, so auch ein Emblem nie gewählt, wenn er darin nicht von vornherein mehr gesehen hätte, nämlich einen Teil des dadurch bezeichneten Wesens oder Gegenstandes, mit dem man sich zugleich, wie wir später noch genauer sehen werden, dessen Kräfte aneignen könne. Wenn Durkheim darauf verweist, daß sich auch später und noch jetzt Pilger, Soldaten und Seeleute, Arbeiter und Verbrecher tätowierten, so handelt es sich bei alledem wieder vielmehr um eine Nachwirkung früherer Sitten, die den eben angegebenen Grund hatten. Seine Erklärung des Totemismus setzt also ebenfalls dasjenige, was sie erklären will, bereits voraus; trotzdem aber hat er einen Gedanken ausgesprochen, der schließlich zu einer wirklichen Lösung des uns beschäftigenden Problems führen wird.

[1]) Anthropologische Religion 1894, 404, 1.

[2]) Der Ursprung des Totemismus 1900. — Ähnlich erklärt übrigens Diodor I, 86 den Tierdienst, vgl. auch Plut., de Is. 72.

[3]) a. a. O. 315.

Digitized by Google

d) Was eine solche bisher zumeist verhindert hat, das war, daß man zu viel, daß man auch den Totemismus an sich, wenn ich so sagen darf, den Glauben, mit Tieren oder anderen Gegenständen verwandt zu sein, besonders erklären wollte. Denn tatsächlich ist das gar nichts Besonderes, tatsächlich glauben viele Natur- und noch manche Kulturvölker auch sonst, daß sich der Mensch oder wenigstens gewisse Menschen in Steine, Pflanzen oder Tiere verwandeln könnten oder wenigstens einmal verwandelt hätten, daß sie aus ihnen entstanden wären oder umgekehrt sie zur Welt gebracht hätten usw. So nimmt man zunächst einmal häufig an, daß Menschen in (ihnen ähnlich gestaltete) Steine verwandelt worden seien; das allgemeinst bekannte Beispiel dafür ist Lots Weib, an das ja auch Lk. 17, 32 erinnert wird.[1] Namentlich aber sollen die Menschen überhaupt oder einzelne Menschen aus Steinen entstanden sein, so bei manchen amerikanischen, afrikanischen, polynesischen, arischen und semitischen Stämmen;[2] ja vielleicht will auch das Wort des Täufers Mt. 3, 9, Lk. 3, 8: Gott kann Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken — nicht etwas sonst ganz Unmögliches, sondern etwas, das schon vorgekommen sei, ausdrücken.[3] Ferner wird manchmal angenommen, daß sich Menschen in Bäume verwandeln können,[4] vor allem aber wieder, daß sie von solchen abstammen: so in Afrika, bei den Japanern, Griechen und Germanen. Und noch häufiger wird das eine oder andere mit Bezug auf Tiere geglaubt. Was die Verwandlung in sie angeht, so ist ja die Vorstellung vom Werwolf besonders bekannt; sie steht aber keineswegs allein. Auch Tiere können umgekehrt Menschengestalt annehmen, wie das noch in dem Märchen nachwirkt, nach dem sich in der Fremde ein Mann nach den Angehörigen eines Reisenden erkundigt, die er in dessen Heimat gekannt hat, und sich schließlich als der Storch entpuppt, der im Sommer auf dessen Haus sein Nest hat.[5] Weiterhin kann ein Tier Menschen zur Welt bringen — später nimmt man nur noch an, daß es sie säugt oder herbeiträgt — oder es kann umgekehrt ein Mensch einem Tier das Leben geben; kurz, die Grenzen zwischen Menschen auf der einen, Tieren,

[1]) Sonst vgl. noch Gruppe a. a. O. 335, 8.

[2]) Vgl. Brinton a. a. O. 147, Winternitz, Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker, Mitteilungen der anthropol. Gesellsch. in Wien 1901, 323, 1, Dieterich, Mutter Erde 1905. ²1913, 64, Stephan und Gräbner, Neu-Mecklenburg 1907, 119, Spence, Cosmogony and Cosmology (North American), ERE. IV, 127, Gray, dass. (Polynesian), ebd. 174f., Löwis of Menar, Nordkaukasische Steingeburtsagen, AR. 1910, 509ff. 1911, 641ff., Goldziher, Magische Steine, ebd. 308f., Eisler, Zu den nordkaukasischen Steingeburtsagen, ebd. 1912, 305ff., Frazer, The Golden Bough³ IV, 1, 107f.

[3]) vgl. E. Klostermann a. a. O. 171, auch Greßmann, Das Weihnachts-Evangelium 1914, 30, 6, der aber mit seiner Erklärung der Vorstellung als eines ikonischen Mythus die Tatsachen auf den Kopf stellt.

[4]) vgl. Wundt, Völkerpsychologie² V, 229ff.

[5]) vgl. ebd. 179ff.

Digitized by Google

Pflanzen und Steinen auf der andern Seite sind keineswegs scharf gezogen. Sofern der Totemismus also mit Reinach[1] une hypertrophie de l'instinct social genannt werden könnte, ist er nichts Besonderes; denn auch daß zunächst der clan ein Totem hat, versteht sich bei der Bedeutung, die dieser oder die Gemeinschaft überhaupt für den Primitiven hat, von selbst. Aber wie erklärt es sich, daß der eine clan dieses, der andere jenes Totem hat?

Haddon[2] glaubt, daß der einzelne clan ursprünglich dasjenige als Totem gehabt habe, wovon er vor allem lebte, womit er gelegentlich auch handelte und was er deshalb besonders kennen und schätzen lernte. Besser noch sagt wohl Reuterskiöld:[3] „der primitive Mensch fühlt sich mit einer Tierart, mit der er seinen Wohnort teilt, nahe verbunden, und für diejenigen, welche mit ihm in Berührung kommen, scheint er es auch zu sein". In der Tat hat Strehlow[4] beobachtet, daß in Australien sehr häufig in der Nähe totemistischer clans vor allem diejenigen Tiere leben, nach denen jene heißen. Il semble donc bien, sagt daher auch Durkheim,[5] que chaque groupe ait pris pour insigne l'animal ou le végétal qui était le plus repandu dans le voisinage de l'endroit où il avait l'habitude de s'assembler.

Aber diese Erklärung genügt noch nicht; denn schon zu manchen Tieren und Pflanzen, wieviel mehr zu Elementen oder Himmelskörpern, die doch auch als Totems vorkommen, hat offenbar kein einzelner clan engere Beziehungen als ein anderer. Man müßte also annehmen, daß zumal diese letztgenannten Gegenstände erst später zu Totems wurden; und da sie, wie Howitt nachgewiesen hat, wenigstens in Südostaustralien hinter den als Totem dienenden Pflanzen und Tieren durchaus zurücktreten, ist das ja auch sehr wohl möglich. Daß man später auch Sonne, Mond, Sterne, Jahreszeiten, Winde, Wolken, Donner, Regen, Hagel, Kälte, Wasser, Feuer usw. zu Totems nahm, mochte noch besonders deshalb geschehen, weil man sich, wie Jevons meint, ihren Schutz sichern wollte; vielleicht suchte man auch, wie Edv. Lehmann[6] meint, „eine Gattung unter den Menschen" dadurch „zu etablieren", daß man sie mit einer der Gattungen in der Natur in feste Verbindung brachte. Vor allem aber war der Totemismus sozusagen Mode geworden; weil einzelne clans Totems hatten, legten sich auch andere, und schließlich sogar Einzelne solche zu. Oder wie es Durkheim[7] aus-

[1]) Cultes I, IIIf.

[2]) Address to the Anthropological Section, Report of the Brit. Assoc. 1902, 8ff.

[3]) a. a. O. 20. [4]) bei Durkheim a. a. O. 335. [5]) ebd.

[6]) Kultur der Gegenwart[2] I 3, 1, 22, vgl. RGG. V, 1297.

[7]) a. a. O. 221f., vgl. auch 335, 3, sowie schon Tylor a. a. O. II, 236: all this might indeed possibly happen, and when it did happen it might set an example which other families could imitate, and thus bring on the systematic division of a whole people into a number of totem clans.

Digitized by Google

drückt: l'organisation totémique, telle que nous venons de la décrire, doit manifestement résulter d'une sorte d'entente entre tous les membres de la tribu indistinctement. Il est impossible que chaque clan se soit fait ses croyances d'une manière absolument indépendante; mais il faut, de toute nécessité, que les cultes des différents totems aient été, en quelque sorte, ajustés les uns aux autres puisqu'ils se complètent exactement. . . Une répartition aussi méthodique n'aurait pu se faire sans un accord, tacite ou réfléchi, auquel toute la tribu a dû participer. So erklärt es sich wohl auch, daß unter den Totems nicht nur Gegenstände erscheinen, die nicht einem einzelnen clan näher standen als einem andern, sondern sogar solche, mit denen der Betreffende überhaupt nichts zu tun hat. For exemple, sagt Frazer,[1] the members of one clan (unter den Baganda) have been from time immemorial hunters of elephants. But their totem is not the elephant, it is the reedbuck. The members of another clan have been, father and son, smiths and workers of iron for generations. But their totem is not iron, it is a tailless cow. The hereditary duty of another clan is to make bark-cloths for the king. But their totem is not bark-cloth, it is the otter. Das alles beweist nicht, daß der Totemismus nicht so, wie angegeben, entstanden ist, sondern nur, daß er später seinen ursprünglichen Sinn verloren und sich wie eine nicht mehr verstandene Sitte weiterverbreitet hat.

Ist das aber der Fall, dann kann er nicht, wie Frazer meint, an verschiedenen, von einander unabhängigen Stellen aufgekommen sein: er ist vielleicht nicht nur an einer einzigen Stelle entstanden, wird aber doch in die meisten Gegenden, wo wir ihn jetzt noch finden, erst später gedrungen sein. Das ist ja, wenn wir beachten, daß manche jetzt getrennte Erdteile früher miteinander verbunden waren und daß auch zu Wasser in alter Zeit ein reger Verkehr stattgefunden haben muß, sehr wohl denkbar. Wo wir dagegen, wie im Alten Testament, keine sicheren Spuren von Totemismus finden, da dürfen wir ihn auch für die Vergangenheit nicht voraussetzen und also auch jene aus dem Alten Testament stammenden und im Neuen begegnenden Speiseverbote nicht aus ihm ableiten.

6. Menschen.

Fahren wir in der Betrachtung der Gegenstände des primitiven Glaubens, die uns auch im Neuen Testament noch begegnen, fort, so sahen wir bereits früher, daß der Mensch ursprünglich in sich, bzw. in den einzelnen Teilen seines Körpers geheimnisvolle Kräfte, später sagt man Seelen, woh-

[1]) Totemism IV, 19.

Digitized by Google

nend denkt; doch ist auf die Gebräuche, aus denen wir darauf schließen müssen und die, wie gezeigt, noch im ältesten Christentum nachwirken, auch hier noch nicht näher einzugehen. Und ebensowenig auf die andern, die in der Anschauung wurzeln, daß der Mensch in gewissen rätselhaften Lebenslagen oder Zuständen: wenn er geboren ist oder ein Kind bekommt, wenn er mannbar wird oder in die Ehe tritt – daß er da noch besonders der Sitz geheimnisvoller Kräfte oder Geister wird. Hier sollte nur auf die, den später zu schildernden, auch im Neuen Testament vorkommenden Bräuchen zugrunde liegende Anschauung hingewiesen und darauf aufmerksam gemacht werden, daß insofern eben auch sie im ältesten Christentum noch eine Rolle spielt.

Eingehender muß hier bereits von der eigentlichen Verehrung die Rede sein, die nicht alle Menschen, wenngleich vielleicht nur in jenen besonderen Lebenslagen und Zuständen, sondern bloß einzelne genießen. Doch hat die Verehrung von sozial tiefstehenden Leuten, wie wir sie bei manchen primitiven Stämmen der Südsee, Südindiens, Südafrikas, Südamerikas und bei Kulturvölkern früher in Ägypten, jetzt noch in China finden,[1] keine Spuren im Neuen Testament hinterlassen; um so mehr die von sozial hochstehenden, und zwar sowohl von Herrschern als von Priestern.

Daß Häuptlinge, Fürsten, Könige als höhere Wesen erschienen, ist ja begreiflich genug: man schloß von der Macht, die sie tatsächlich ausübten, auf noch andere Kräfte, ja man machte späterhin die Erfahrung, daß sie Erfolge erzielten, die wenigstens über das Können eines gewöhnlichen Menschen weit hinausgingen. So finden wir Herrscherkult schon bei Primitiven, dann aber auch bei Kulturvölkern,[2] wenngleich mit am wenigsten bei den uns hier zunächst interessierenden Semiten. Doch haben sich babylonische und assyrische Könige so gut wie die Kaiser von Japan, China und die Pharaonen als Söhne der Gottheit bezeichnet, und das weist, wie andere Vorstellungen, von denen wir noch hören werden, auf ursprüngliche Verehrung zurück. Ebenso werden wir es also zu beurteilen haben, wenn im Alten Testament der König als Sohn Gottes bezeichnet wird – mag auch dabei jetzt nicht an den physischen, sondern den Adoptivsohn gedacht werden.[3] Ja, Ps. 45, 7 wird der König direkt als Gott angeredet, und vielleicht deutet auch der Thron Salomos I. Kön. 10, 10 ff. auf Königs-

---

[1]) vgl. Frazer, The Golden Bough[3] I 1, 386 f. 390. 394 ff. 402 f. 412 f.

[2]) vgl. ebd. 338 ff. 389 ff. 404. 415 ff., außerdem noch Garbe, Indien und das Christentum 1914, 210 ff., Zimmer, Studien zur Geschichte der Gotras 1914, 43 ff., Greßmann, Kaiserkult, RGG. III, 884 f., Pinches, Ancestor-Worship and the Deification of Babylonian Kings, ExpT. 1913, 25, 126 ff., Dussaud a. a. O. 75 f.

[3]) vgl. J. Weiß, Christologie I. des Urchristentums, RGG. I, 1714 f., Greßmann, Kaiserkult, ebd. III, 885, Gunkel, Die Königspsalmen, PrJ. 1914, 158, 54 ff.

Digitized by Google

verehrung hin, und heißt er deshalb I. Chr. 29, 23. II, 9, 8 Jahves Thron.[1] Aber auf das Neue Testament hat diese Anschauung, obwohl die Psalmstelle Hebr. 1, 8 zitiert wird, kaum eingewirkt, um so mehr, wenigstens in formeller Hinsicht, der römische Kaiserkult. Und von ihm müssen wir hier auch reden; denn er geht, selbst soweit er, bzw. die griechische Herrscherverehrung, von Vorderasien und Ägypten unbeeinflußt war — und das war sie zunächst[2] —, doch auf primitive Anschauungen zurück. Wenn nämlich Minos alle acht Jahre von neuem mit seinem Vater Zeus in Verbindung trat und die spartanischen Könige bis ins dritte vorchristliche Jahrhundert nach derselben Zeit einem Gericht unterworfen wurden, so weist das wohl darauf hin, daß sie als Sitz übernatürlicher Kräfte galten, von denen man freilich glaubte, daß sie nur eine bestimmte Reihe von Jahren vorhielten.[3] Wir dürfen also wohl auch die Verehrung von Feldherrn, die uns zuerst am Ende des fünften Jahrhunderts begegnet,[4] von Herrschern und schließlich der römischen Kaiser, die ja außerdem später durch den aus ältester Zeit stammenden Pharaonenkult befördert wurde, als Nachwirkung primitiver Anschauungen bezeichnen. Und sie hat nun eben zugleich im Neuen Testament Spuren hinterlassen. Ich spreche nicht erst von dem Zuruf, mit dem das Volk act. 12, 22 Agrippa I. begrüßt: ein Gott spricht und nicht ein Mensch[5] — denn er geht ja nicht von Christen aus; wohl aber erinnere ich an die Aussagen über Jesus, die neuestens wieder Bousset[6] auf den Kaiserkult zurückgeführt hat. Er zeigt, daß, wenn auch nicht die Bezeichnung des auf Erden wandelnden Jesus — nur um ihn handelt es sich ja hier — als des Heilands, so doch die als des Heilands der Welt (Joh. 4, 42, I, 4, 14), daß die Weihnachtsbotschaft: euch ist heute der Heiland geboren — mit dem dann folgenden: Friede auf Erden (Lk. 2, 11. 14) und daß namentlich die Stellen in den Pastoralbriefen, wo von der Erscheinung Jesu die Rede ist (II. Tim. 1, 8 ff., Tit. 2, 11. 3, 4) auf den Sprachgebrauch des hellenistisch-römischen Herrscherkults zurückgehen dürften; doch handelt es sich dabei eben nur um Ausdrücke.[7] Wenn Preuschen[8] meint, daß

[1]) Was Frazer a. a. O. [3]IV 1, 20f. sonst an Beweisen für ursprüngliche Königsverehrung bei den Hebräern anführt, ist eingestandnermaßen noch weniger zwingend.

[2]) vgl. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, Beiträge zur alten Geschichte 1905, 51ff., Bevan, Deification (Greek and Roman), ERE. IV, 525ff., Latte y, Aleyander the God, Exp. 1913, VIII 5, 97ff., aber auch Wendland a. a. O. 124ff.

[3]) vgl. Frazer a. a. O. [3]III, 58ff. 70f.

[4]) vgl. auch Rohde a. a. O. [5-6]II, 356f.

[5]) vgl. auch Jos., ant. XIX, 8, 2.

[6]) Kyrios Christos 293ff., vgl. auch J. Weiß, Heiland im N. T., RGG. II, 2021 M. Dibelius a. a. O. 212ff.

[7]) vgl. Scheel, Christologie II. Geschichtlich, RGG. I, 1743.

[8]) Kaiserkult, ebd. III, 886.

Digitized by Google

der Kaiserkult auch die Idee eines Gottmenschen (d. h. doch wohl eines auf Erden erschienenen Gottes) dem Denken nahe gebracht haben könnte — mehr will er offenbar nicht behaupten —, so würde das doch nur für spätere Zeit gelten; denn wenn wir davon absehen, daß sich Augustus eine Zeitlang darin gefiel, sich als den auf Erden wandelnden Merkur feiern zu lassen, so hat sich erst Commodus Romanus Hercules genannt, während die Bezeichnung des Kaisers als Ζεὺς Ἐλευθέριος oder νέος Διόνυσος und der Frauen des kaiserlichen Hauses als νέα Ἥρα, νέα Ἀφροδίτη usw. „nicht viel mehr als ein etwas überschwenglicher bildlicher Ausdruck" war[1] — ebenso wie dort, wo bei den Griechen schon früher ähnliche Aussagen vorkamen.[2] Wohl aber hat nun die Verehrung von Priestern und religiösen Lehrern, die bei den verschiedenartigen Beziehungen derselben zur Gottheit ja verständlich genug ist und sich von primitiver Zeit her auch sonst in Kulturreligionen, z. T., wie im Buddhismus, der Sikhreligion, dem Babibehaismus und endlich dem Christentum bis auf den heutigen Tag erhalten hat,[3] wirklich auf die Anschauungen des ältesten Christentums eingewirkt.

Freilich gehört es nicht eigentlich zu diesen, wenn act. 8, 10 Simon Magus die große Kraft Gottes genannt wird[4] — wenn nur von der Kraft Gottes die Rede ist, so weist das doch auf göttliche Verehrung des Mannes hin, denn die Kraft Gottes wurde damals wie ein selbständiges göttliches Wesen angesehen,[5] und auf sie geht vielleicht der Engelname Kräfte (Röm. 8, 38, Eph. 1, 21, I. Petr. 3, 22) ebenso zurück, wie der Name Throne auf eine entsprechende Schätzung des Thrones Gottes. Ferner wird Joh. 11, 51 eine aus dem Judentum stammende und hierher gehörige Ansicht von dem Evangelisten selbst anerkannt. Erklärt er nämlich das Urteil des Kaiphas V. 50: es ist besser für euch, daß ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk zugrunde gehe — damit, daß dieser, weil er Hoherpriester war, dieses Jahr weissagte, daß Jesus sterben sollte für das Volk, und nicht allein für das Volk, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit versammle —, so denkt der Evangelist wohl nicht an die Urim und Tummim; denn diese wurden längst nicht mehr gebraucht.[6] Vielmehr ist mit W. Bauer[7] zu vergleichen, was Josephus, bell. jud. I, 2, 8, 68 f. von Johannes Hyrkanus und Philo, de special. leg. IV, 192

[1]) Wissowa a. a. O. [2]93 f.
[2]) vgl. Bevan a. a. O. 528.
[3]) vgl. Frazer a. a. O. [3]I 1, 377 ff.
[4]) Über die Erklärung, die A. Klostermann, Probleme im Apostelteexte 1866, 15 ff. von μεγάλη gibt, vgl. Wendt a. a. O. 156 und Preuschen bei Lietzmann a. a. O. IV 1, 49.
[5]) vgl. die ebd. angeführte Inschrift aus Saïttai: εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς, Μὴν οὐράνιος, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ.
[6]) vgl. Benzinger a. a. O. 646.
[7]) bei Lietzmann a. a. O. II 2, 116.

Digitized by Google

(Cohn und Wendland V, 253) von dem Priester überhaupt sagen, und das ist, wenn man es sich auch später anders zurechtlegte und Josephus von dem δαιμόνιον redet, das dem Johannes Hyrkanus die Zukunft geoffenbart habe, doch von Haus aus die Anschauung, daß der Priester ein höheres Wesen ist.

Die Vorstellung, daß ein Mensch der leibliche Sohn einer Gottheit sei, in der wir schon vorhin einen späteren Ersatz für die ursprüngliche Verehrung des Betreffenden fanden, klingt in der Erzählung von der Verkündigung der Geburt Jesu bei Lukas höchstens ganz entfernt an. Daß der Ausdruck: heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten wird dich beschatten — als Euphemismus zu verstehen sei,[1] läßt sich nämlich auch aus dem vorhergehenden Wort der Maria: ich erkenne keinen Mann — nicht entnehmen; und wenn danach fortgefahren wird — denn so dürfte zu übersetzen sein —:[2] deshalb wird auch das erzeugt werdende Heilige Sohn Gottes genannt werden —, so braucht der letztere Ausdruck eben nur von einem durch die Wirkung von Gottes Geist Erzeugten verstanden zu werden. Höchstens sofern das nicht der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks ist, klingt die Vorstellung von einer Erzeugung durch die Gottheit noch nach — ähnlich wie in jenen alttestamentlichen Stellen, in denen jetzt vielmehr von der Adoption zum Sohne Gottes die Rede ist.

Wenn ferner Mk. 4, 41 und Par. nach der Stillung des Sturmes durch Jesus seine Jünger einander fragen: wer ist dieser wohl, daß selbst Wind und See ihm gehorchen? —, so soll die Antwort darauf nach der Meinung der Evangelisten gewiß lauten: ein göttliches Wesen im eigentlichen (wenngleich im einzelnen vielleicht verschiedenen) Sinne des Wortes. Aber wenn die Frage ihnen doch schon überliefert gewesen sein wird, könnte darin ursprünglich gelegen haben, daß die Jünger in Jesus einen mit außerordentlichen Kräften ausgerüsteten Menschen, wie man sie auch sonst annahm, gesehen hätten. An den anderen Stellen, wo uns diese Frage: wer ist dieser? oder wer bist du? auf Jesus oder auch den Täufer bezogen, bzw. an einen von ihnen gerichtet, in den Evangelien begegnet (Mt. 21, 10, Lk. 5, 21. 9, 9, Joh. 1, 22. 8, 25), hat sie freilich nicht denselben besonderen Sinn; aber das schließt ja nicht aus, daß das an jener einen Stelle ursprünglich der Fall war. Nur deutlich ist es allerdings nicht.

Wohl aber werden im Neuen Testament die Apostel als solche, mit außerordentlichen Kräften ausgerüstete, Menschen angesehen. An dergleichen könnte schon gedacht werden, wenn Lk. 9, 54 von Jakobus und Johannes erzählt wird, sie hätten Jesus gefragt: Herr, willst du, daß wir Feuer vom

[1]) So zuletzt Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilands 1909, 17f. und noch bestimmter Greßmann, Das Weihnachtsevangelium 41f.

[2]) vgl. H. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament[3] I 1, 1907, 309, J. Weiß, Schriften des Neuen Testaments I 1, 386f.

Digitized by Google

Himmel herabkommen und sie verzehren heißen? — trotz des ganz allgemein lautenden Wortes Jesu Mk. 11, 23 (das bei den späteren Synoptikern allerdings auch schon nur an die Jünger gerichtet ist): wer zu diesem Berge sagt: hebe dich weg und stürze dich ins Meer, und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern glaubt, daß, was er spricht, geschieht, dem wird es zuteil werden. Aber zweifellos ist diese besondere Schätzung der Apostel erst in der Apostelgeschichte. Freilich wird sie hier mehrfach (5, 3. 15, 28) damit begründet, daß der heilige Geist (in besonderer Weise) in ihnen wohne,[1] aber das ist erst eine spätere Deutung. Und ebenso vielleicht, wenn 3, 16 die Heilung des Lahmen damit begründet wird, daß ihn auf den Glauben an den Namen Jesu dieser Name festgemacht und der Glaube durch Jesus ihm seine gesunden Glieder wiedergeschenkt hat: ursprünglich könnten die Apostel, ebenso wie Jesus selbst, als mit besonderen Kräften ausgerüstet angesehen worden sein, daher sie ja auch schon durch ihre Kleider, sogar ihren Schatten Wunder zu tun vermögen (Mk. 5, 27 ff., und Par., 6, 56, Mt. 14, 36, act. 5, 15. 19, 12).

Bei alledem handelte es sich um die Verehrung von lebenden Menschen; wenden wir uns zu derjenigen von verstorbenen, so sahen wir ja schon früher in anderem Zusammenhange, daß auch bei dem Toten ursprünglich kein Unterschied zwischen Leib und Seele gemacht und daß selbst dort, wo das geschieht, zunächst in irgendwelcher Weise ein körperliches Weiterleben der Seele angenommen wird. Daß sie, wenn in einem Menschen weiterlebend, ihm behilflich ist: diese Vorstellung, die wir verschiedentlich bei Primitiven finden,[2] wirkt im Neuen Testament nicht mehr nach, wohl aber die andere, daß solche in einem Menschen wohnenden Geister von Verstorbenen Schaden, namentlich Krankheiten verursachen können.[3] Denn so dürfte es sich erklären, daß der oder die gerasenischen Besessenen Mk. 5, 2. 5 und Par. sich in den Gräbern aufhalten, in denen die Verstorbenen nach ursprünglicher Anschauung wohnen sollten: die Geister, auf die sie selbst ihre Krankheit zurückführten, galten in diesem Falle als Geister von Verstorbenen.[4]

[1]) Wenn Wendt a. a. O. 120 zu act. 5, 3 bemerkt: „nicht nur die Apostel, sondern alle Glieder der Gemeinde sind nach 2, 4. 16 ff. 4, 31 als Geistesträger gedacht, so paßt dazu doch nicht das hier unmittelbar Vorhergehende, wo Ananias das Geld den Aposteln zu Füßen legt. Und 15, 22 heißt es zwar: τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ; dann aber lautet die Adresse wohl nicht: οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί, auch nicht nur οἱ ἀδελφοί, sondern οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί (Wendt a. a. O. 238, auch gegen Preuschen a. a. O. 96); der heilige Geist wird also in V. 28 in der Tat als spezielles Eigentum der Apostel und Presbyter angesehen.

[2]) vgl. Tylor a. a. O. [5] II, 200.

[3]) vgl. ebd. 127 f. 129 f.

[4]) Über eine noch weitergehende indische Parallele vgl. Oldenberg a. a. O. 62 f.

Digitized by Google

Von den auch im Neuen Testament vorkommenden Gebräuchen, die auf diesem Glauben an feindliche Totengeister beruhen, ja aus denen wir in unserm Falle erst auf diesen zurückschließen können, ist erst später zu sprechen; hier dagegen muß noch die Verehrung von einzelnen hervorragenden Toten besprochen werden, die im ältesten Christentum ihre Spuren hinterlassen hat.

Das ist zunächst diejenige des ersten Menschen, die uns schon bei Primitiven mehrfach begegnet — manchmal allerdings handelt es sich nur um mythologische Spekulationen, die keine religiöse Bedeutung haben.[1] Dieser erste Mensch, der nach dem Bundahiš (30, 7) in der Endzeit wiederkommen soll, scheint nämlich, wie vor allem Bousset[2] und Reitzenstein[3] gezeigt haben, dem Menschensohn zugrunde zu liegen, als der im Neuen Testament Jesus bezeichnet und dessen Erscheinung im Judentum erwartet wird — und das ist natürlich eine Anschauung, die wirklich religiöse Bedeutung hat.

Um die Frage entscheiden zu können, ob im Neuen Testament eine Verehrung auch von Vätern des jüdischen Volks vorausgesetzt wird, muß zunächst untersucht werden, ob eine solche im Alten Testament nachzuweisen ist. Stade[4] hat das bis zuletzt behauptet, und wenn auch einige Gründe dafür, die er früher[5] anführte, von Grüneisen[6] und Lods[7] zurückgewiesen und von ihm selbst später nicht mehr geltend gemacht worden sind, das Argument aus den Gräbern der Väter, bzw. der Verbindung, in der sie mit Heiligtümern stehen,[8] bleibt in der Tat bestehen. Zwar werden die Patriarchengräber erst später an den betreffenden Stellen gesucht worden sein — ähnlich, wie mohammedanische und katholische Heilige zum Teil dort verehrt werden, wo früher ein anderer Kult stattfand — indes daß sich daraus die Verehrung der Väter erst erkläre, ist nicht wahrscheinlich. Es muß vielmehr, wie Wellhausen[9] sagt, „Berührungspunkte geben, welche es erklären, daß Kultusstätten so leicht für Ahnengräber gehalten und ausgegeben werden können". Auch wenn es Jes. 63, 16 heißt: fürwahr, du bist unser Vater; denn Abraham weiß nichts von uns,

---

[1]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}II, 311 ff.

[2]) Die Religion des Judentums ^{2}406 f., Hauptprobleme der Gnosis 1907, 183 ff.

[3]) Poimandres 1904, 81 ff., vgl. auch meine Religionsgeschichtliche Erklärung 116 ff., sowie J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 1913, 64 ff.

[4]) a. a. O. I, 57 f. 64. 110 f.

[5]) Geschichte des Volkes Israel I, 1887, 404 ff. 452 ff.

[6]) Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels 1900, 253 ff.

[7]) a. a. O. 119 ff.

[8]) Das gilt auch für die Höhle Makhpela, vgl. ebd. 91, 5 gegen Grüneisen a. a. O. 263.

[9]) DLz. 1900, 1302.

Digitized by Google

und Israel kennt uns nicht —,[1] so wird ja doch damit Ahnenverehrung vorausgesetzt, und wird sie gleichzeitig abgelehnt, so könnte sie sich gleichwohl auch weiterhin noch gehalten haben[2] und so selbst im Neuen Testament nachwirken.

In der Tat wird von Abraham nicht nur gesagt (Joh. 8, 56), daß er im Paradies — denn daran wird zu denken sein — den Tag Christi gesehen hat, sondern auch (Luk. 16, 22ff.), daß er in der Unterwelt überhaupt herrscht, Lazarus an seiner Brust liegen läßt und an den Ort der Qual senden könnte, wenn nicht zwischen ihm und dem Aufenthaltsort der Frommen eine große Kluft befestigt wäre, ja, daß er ihn wieder auf Erden erscheinen lassen könnte. Aber um eine wirkliche Verehrung des Erzvaters handelt es sich doch bei alledem nicht, nicht einmal um a development from the deification of Abraham implied in the Isainic passage quoted.[3]

Melchisedek wird Hebr. 7, 3 beschrieben als keinen Vater, keine Mutter, keinen Stammbaum habend, dessen Tag keinen Anfang, dessen Leben kein Ende hat, der dem Sohn Gottes ähnlich gemacht ist, Priester für immer. „Tatsächlich hat indes Melchisedek", so bemerkt H. Windisch[4] dazu, „für den Hebräerbrief keine selbständige Bedeutung, er lehrt keinen Melchisedek-Kult, bekämpft ihn auch nicht, sein ewiges Priestertum geht die Menschen nichts an." Auch die Vermutung, „der Verfasser eigne sich

---

[1]) Jer. 31, 15, was man gewöhnlich auch zitiert, gehört kaum hierher; denn wenn es da heißt: so spricht Jahve: horch, in Rama wird Klage laut, bitterliches Weinen! Rahel beweint ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen um ihrer Kinder willen, weil sie nicht mehr sind — so handelt es sich doch nicht um eine Verehrung Rahels, sondern nur um ihre Teilnahme an dem Geschick ihrer Kinder. Ich gehe daher auch oben auf die Anführung dieser Stelle Mt. 2, 18 nicht erst ein. Eher könnte Jer. 15, 1: da sprach Jahve zu mir: wenn auch Mose und Samuel vor mich hinträten, so würde ich mich doch diesem Volk nicht mehr zuwenden — auf Verehrung dieser beiden zurückweisen; aber sicher ist das nicht.

[2]) Daß sie sich sogar noch heute findet, zeigt Macler, Correspondance épistolaire avec le Ciel, Lettres adressées par les Juifs d'Hébron et des environs aux patriarches, traduites de l'hébreu et annotées, Rev. des trad. pop. 1905, 65 ff., auch Goldziher, Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes, RHR. 1884, 10, 332ff., sowie Lods a. a. O. 203 f.: dans la Syrie moderne il circule ... toutes sortes d'histoires racontant comment un ouéli a puni des hommes qui essayaient de profaner son tombeau en les frappant de folie, ou bien a englouti ou asphyxié ceux qui tentaient seulement de l'exhumer. Aussi le Bédouin, pour qui la rapine est un titre de gloire, se garderait-il de toucher le bois, les poutres, le grain placés en dépôt auprès du mur du tombeau d'un de ces schechs ou dans l'enceinte qui l'entoure.

[3]) gegen Margoliouth, Ancestor Worship and Cult of the Dead (Hebrew), ERE. I, 445, sowie Winterbotham, The Cultus of Father Abraham, Exp. 4, 1896, 177 ff.

[4]) bei Lietzmann a. a. O. IV 3, 1913, 59.

Digitized by Google

vorübergehend eine fremde Lehre an, bei der Spekulation und Kultus vereinigt waren", läßt sich nicht belegen; „da also direkte Parallelen zu der Melchisedek-Gestalt des Hebräerbriefes nicht zu finden sind, ergibt sich, daß diese ein Erzeugnis selbständiger Schriftexegese des Verfassers ist". „Erst spätere Leser und Ausleger des Hebräerbriefes haben die Melchisedek-Spekulation weiter getrieben und, die Konsequenzen aus den verfänglichen Aussagen in V. 3f. ziehend, einen Melchisedek-Kultus gelehrt." So können sie auch nicht als Nachwirkungen primitiver Ahnenverehrung aufgefaßt werden.

Wenn Paulus I. Kor. 10, 2 von den Israeliten sagt: sie ließen sich auf Mose in der Wolke und im Meer taufen,[1] so darf man daraus nicht schließen, daß Mose (wenn auch nur an dieser einzigen Stelle bei Paulus) als ein übermenschliches Wesen, ähnlich wie Christus, gelte.[2] Paulus hält es ja auch nicht für sinnlos, daß jemand auf seinen Namen getauft worden sein könnte; sonst würde er das 1, 14 nicht erst damit widerlegen, daß er niemand außer Crispus und Gajus getauft habe. Eher könnte man aus der Begründung, die act. 15, 21 für die Verpflichtung der Heidenchristen auf die Jakobusklauseln gegeben wird: denn Mose hat von alten Zeiten her in den Städten seine Verkündiger, wo er in den Synagogen allsabbatlich gelesen wird — entnehmen, daß er als ein jetzt noch einflußreiches höheres Wesen, auf das man Rücksicht nehmen müsse, gelte; aber zwingend ist auch das nicht. Und wenn Margoliouth[3] im Judentum von the high veneration, almost amounting to a cult paid to Moses spricht, so führt doch dasjenige, was er zum Beweis dafür beibringt, noch nicht soweit.

Etwas anders steht es mit Elias, über den Margoliouth weiter bemerkt: a cup of wine is at the present time in many places reserved for Elijah in the Passover-night Service . . . The same prophet is also assumed to preside at the ceremony of circumcision, the chair in which the actual operator sits being designated the "chair of Elijah" in the German and other forms of the ritual. Freilich belegt er diese Sitte erst aus den Pirke de-Rabbi Elieser, die auch nach Schürer[4] frühestens ins achte Jahrhundert gehören, aber vielleicht war sie älter.[5] Und von der ersten Sitte sagt Margoliouth selbst: this

[1]) Zu der Lesart vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief 250.

[2]) vgl. vielmehr ebd.: „der Gedanke ist, daß die Väter so dem Mose sich zu eigen gegeben haben, sese addixerunt, wie die Christen in der Taufe Christo."

[3]) Ancestor-Worship (Jewish), ERE. I, 459.

[4]) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1874). [3]I, 1901, 144f.

[5]) M. Gr., Elijah's Chair, Jew. Encycl. V, 1903, 128f. gibt freilich auch nur noch spätere Belegstellen an. — Wenn Margoliouth es für möglich hält, that the „chair of Moses" in the now demolished Jewish synagogue at Kai-feng-fu in China (vgl. darüber auch O. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte I, 1910, 200) was intended to serve the same purpose, so darf man

Digitized by Google

custom, of which no trace has so far been found in mediaeval MSS. and early printed liturgical books, is probably due to the influences of later Kabbalism, though . . . it is capable of being reasonably based on an old tradition: . . . The Passover-night Service . . . though celebrated in commemoration of the release from Egypt, also emphasizes the hope of future redemption by the Messiah, whose forerunner was to be Elijah. Und vielleicht findet ſich ſchon im Neuen Teſtament eine Spur von Verehrung des Elias. Wenn nämlich auf den Ruf Jeſu Mk. 15, 34 oder vielmehr Mt. 27, 46 (denn dieſe Geſtalt des Wortes wird die urſprüngliche ſein[1]): ἡλ(ε)ὶ ἡλ(ε)ὶ λεμὰ caβαχθάν(ε)ι einige von den Dabeiſtehenden ſagen (oder auch geſagt haben ſollen, auf die Geſchichtlichkeit kommt es ja hier nicht an): der ruft den Elias — ſo heißt das vielleicht doch nicht: er ruft nach ſeinem Vorläufer (oder Begleiter) — denn von der Ankündigung ſeiner Wiederkunft durch Jeſus werden jene wohl nichts gewußt haben, bzw. haben wiſſen ſollen —, ſondern das deutet möglicherweiſe auf wirkliche Verehrung des Elias, wenngleich nur in jüdiſchen Kreiſen, hin.

Daß auf die Vorſtellung vom erhöhten Chriſtus irgendwie (etwa in der Form der Verehrung des verſtorbenen Kaiſers) der Ahnenkult eingewirkt habe, läßt ſich in keiner Weiſe wahrſcheinlich machen, und für die Apoſtel iſt nicht einmal eine Verehrung nachzuweiſen. Man könnte zwar einen Augenblick meinen, wenn die Chriſten Eph. 2, 20 auferbaut auf den Grund der Apoſtel und Propheten, da er, Chriſtus Jeſus, der Eckſtein iſt, heißen, ſo müßten, wie Jeſus Chriſtus, ſo auch die Apoſtel und Propheten als übermenſchliche Weſen gelten; aber dieſe Schlußfolgerung iſt doch nicht zwingend. Und noch weniger liegt Verehrung vor, wenn ap. 18, 20 zugleich mit dem Himmel die Heiligen, Apoſtel und Propheten (die vielleicht ſchon jetzt im Himmel ſind) zur Freude über das Gericht über Babylon-Rom aufgerufen werden und es 21, 14 heißt, auf den Grundſteinen des himmliſchen Jeruſalems ſtünden, wie auf den Toren die Namen der zwölf Stämme Iſraels, ſo diejenigen der zwölf Apoſtel des Lammes. Die Nachwirkung des primitiven Ahnenkults im älteſten Chriſtentum iſt alſo ſehr gering; wir können uns mithin gleich zu der letzten Kategorie von Gegenſtänden des religiöſen Glaubens wenden, die hier noch vorkommt. Das ſind

---

damit doch den Stuhl Moſis, auf den ſich nach Mt. 23, 2 die Schriftgelehrten und Phariſäer geſetzt haben, kaum zuſammenbringen (vgl. vielmehr E. Kloſtermann a. a. O. 310). Den Stuhl des Elias kann man dagegen mit dem Ahnenſtuhl vergleichen, wie wir ihn bei den Eweern finden, vgl. Spieth, Die Religion der Eweer in Südtogo 1911, 12. 247 f.

[1]) vgl. E. Kloſtermann a. a. O. 140.

Digitized by Google

7. Geister.

Wie der Glaube an Geister, die nicht früher in einem Menschen gewohnt, sondern sich nur nachträglich manchmal in einem solchen oder einem andern Wesen oder Gegenstand inkorporiert haben, im allgemeinen entstanden ist, haben wir schon früher gesehen, und auch im einzelnen ist bereits von zahlreichen Geistern die Rede gewesen, die in ursprünglich nur als kraftbegabt, dann als beseelt angesehenen Gegenständen oder Wesen vorausgesetzt werden. Auch vorübergehend können sie in Menschen und Tieren Wohnung nehmen, und dieser aus primitiver Zeit stammende Glaube findet sich, wie in anderen Kulturreligionen,[1] so auch im ältesten Christentum noch.

Dabei zeigt der sog. Spruch vom Rückfall Mt. 12, 43 ff., Lk. 11, 24 ff.: wenn der unreine Geist vom Menschen ausgeht, so zieht er durch wasserlose Stätten, Ruhe zu suchen, und findet sie nicht; alsdann spricht er: ich will in mein Haus zurückkehren, von wo ich ausgegangen bin, und geht hin und nimmt zu sich sieben andere Geister, die schlimmer sind als er, und sie ziehen ein und wohnen daselbst — dieser Spruch zeigt besonders deutlich, daß jene Anschauung nicht nur von den Kranken und ihrer Umgebung, auch nicht nur von den Evangelisten, sondern von Jesus selbst geteilt wurde. Außerdem ergibt sich aus ihm, daß in einem Menschen mehrere Geister sollten wohnen können, wie ja auch nach Lk. 8, 2 in Maria Magdalena sieben und in dem oder den gerasenischen Besessenen Mk. 5, 1 ff., Lk. 8, 26 ff. sogar eine Legion von Dämonen gewohnt hätte. Zugleich zeigt diese Geschichte, daß solche auch in Tiere sollten fahren können (warum es gerade Schweine sind, ist hier noch nicht zu untersuchen) und wie das Selbstbewußtsein des Kranken ganz in dem des Dämonen untergehen kann; denn wenn Mt. 8, 29 die beiden Besessenen zu Jesus sagen: was willst du von uns, du Sohn Gottes? bist du hierhergekommen, um uns vor der Zeit zu quälen? — so paßt das eigentlich nur auf die Dämonen, die am Ende der Tage in die Hölle geworfen werden sollen. So wird es auch zu verstehen sein, wenn der eine Besessene in der Synagoge zu Kapernaum Mk. 1, 24, Lk. 4, 34 sagt: was willst du von uns, Jesus von Nazareth? bist du gekommen, uns zu verderben? — d. h. der Besessene redet nicht im Namen von anderen Besessenen, sondern im Namen der verschiedenen Dämonen, die Jesus austreiben wird. Es handelt sich also hier um dieselbe Identifikation mit dem inwohnenden Geist, wie schon bei primitiven Stämmen.

---

[1]) vgl. Tylor a. a. O. ⁵II, 123 f., Michel, Les bons et mauvais esprits dans les croyances de l'ancienne Grèce, RHLR. 1910, 193 ff., Gray u. a., Demons and Spirits, ERE. IV, 565 ff., Frazer a. a. O. ³VI, 72 ff.

Digitized by Google

The Mexican Nagualist, or priest, for instance, erzählt Brinton,[1] after be has performed his magical rites and spoken the words of power, does not hesitate to shout: "Lo, I myself am here! I am most furious! I make the loudest noise! I respect no one! Even sticks and stones tremble before me! What god or mighty demon dares me to face?"

Freilich haben wir es dabei nicht mit einem Kranken, sondern mit einem Zauberer zu tun; aber auch im Neuen Testament begegnet uns ja zugleich die Anschauung, daß eine Besessene, nämlich die Magd act. 16, 16, vermöge ihrer Kunst des Bauchredens auch wahrsagen könne. Und damit ist wieder zu vergleichen, was Tylor[2] von Primitiven und Kulturvölkern berichtet: the Patagonian wizard begins his performance with drumming and rattling till the real or pretended epileptic fit comes on by the demon entering him, who then answers questions from within him with a faint and mournful voice... In the time of Hippokrates the giving of oracular responses by such ventriloquism was practised by certain women as a profession. To this day in China one may get an oracular response from a spirit apparently talking out of a medium's stomach for a fee of about twopence-halfpenny.

Auch wenn Paulus I. Kor. 13, 1 sagt: wenn ich mit den Zungenreden der Menschen und der Engel rede, so meint er vielleicht nicht nur, wie das Testament des Hiob (c. 48 ff.), daß auch Menschen wie die Engel glossolalieren können, sondern außerdem, daß diese durch jene reden. Dann könnten wir, wenn wir uns erinnern, daß das Zungenreden in der Ekstase stattfand und in der Regel nur von anderen gedeutet wurde, auch damit wieder, wenngleich nur von fern und im allgemeinen, vergleichen, was wir über ähnliche Erscheinungen bei Natur- und Kulturvölkern hören. In the Sandwich Islands, where the god Oro thus gave his oracles, berichtet Tylor,[3] his priest ceased to act or speak as a voluntary agent, but with his limbs convulsed, his features distorted and terrific, his eyes wild and strained, he would roll on the ground foaming at the mouth, and reveal the will of the possessing god in shrill cries and sounds violent and indistinct, which the attendant priests duly interpreted to the people. Und aus China berichtet de Groot:[4] „meist sieht man bei Tempelfesten und derartigen Gelegenheiten ... Männer

---

[1]) a. a. O. 175, vgl. auch Frazer a. a. O. [3]I 1, 378.

[2]) a. a. O. [5]II, 133. 182; vgl. auch Frazer a. a. O. [3]VI, 61, Weinreich, Engastrimythen, AR. 1910, 622 f.

[3]) a. a. O. [5]II 134.

[4]) Bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. [3]I, 89.

Digitized by Google

oder Weiber... in toller Besessenheit, halbnackt, mit lose hängendem Haar, wie verrückt herumtoben ... und dabei allerhand Laute ausstoßen, welche dann durch Leute, die solche Götterspräche zu verstehen behaupten, verdolmetscht werden". Allerdings handelt es sich in beiden Fällen um Götter, nicht um Geister, aber das macht für die Beurteilung der Erscheinungen im übrigen nichts aus.

Auch der als eine Einheit gedachte göttliche Geist, in dem die Gläubigen bei klarem Bewußtsein reden, wird ihrem Geist als eine Macht, die in ihnen wohnt, gegenübergestellt. So besonders deutlich Mt. 10, 20 (vergl. Lk. 12, 11 f.): ihr seid es nicht, die da reden, sondern der Geist eures Vaters, der durch euch redet — oder Röm. 8, 16: der Geist selbst bezeugt zusammen mit unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind — ja V. 26: denn wir wissen nicht, was wir nach Gebühr beten sollen; da tritt der Geist selbst ein mit unaussprechlichen Seufzern. Selbst in dieser Ausdrucksweise wirkt, trotz des total verschiedenen Inhalts, doch noch die primitive Vorstellung von in einem Menschen wohnenden Geistern nach.

Von dem Engel des Petrus act. 12, 15, der ursprünglich seine eigene (körperlich vorgestellte) Seele gewesen sein wird, war schon oben die Rede; keine derartig dauernde oder vorübergehende Verbindung besteht mehr, wenn Jesus Mt. 18, 10 von den Engeln der „Kleinen" sagt: sie sehen in den Himmeln allezeit das Antlitz meines Vaters in den Himmeln. Aber abgesehen davon stammt, wie jene Vorstellung von einem einen Teil des Menschen bildenden, so diese von einem ihm nur beigegebenen Schutzgeist, die sich ebenfalls auch in anderen Kulturreligionen noch findet, wieder aus primitiver Zeit.[1] Daneben begegnet uns hier manchmal der Glaube an einen bösen Geist jedes Einzelnen oder wenigstens an feindliche Mächte, die nach Eintritt des Todes seiner Seele nachstellen. Ellis[2] berichtet in dieser Beziehung von den Polynesiern: when the spirit left the body... it was supposed to be fetched, or sent for, by the god. They imagined that oramatuas, or demons, were often waiting near the body, to seize the human spirit as it would be drawn out (they supposed) from the head. Ähnlich sollen nach persischer Anschauung (Vd. 7, 52. 19, 28) die Daevas oder die zwei Geister um die Seele des Menschen streiten, und von da aus erklärt es sich wohl wieder, daß nach der Himmelfahrt des Mose und dem Judasbrief V. 9 der Erzengel Mose mit dem Teufel nicht zwar um die Seele, aber um den Leichnam Moses gestritten

[1]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II 199 ff.

[2]) Polynesian Reserches in the South Sea Islands 1829, I, 516. Visscher a. a. O. I, 188 f., dem ich dieses Zitat verdanke, scheint noch genauere Nachrichten über die in Rede stehende Anschauung zu haben.

Digitized by Google

haben soll.[1] Wenn hier an die Stelle der feindlichen Geister der Teufel getreten ist, so gehört diese Vorstellung freilich eigentlich nicht mehr in diesen Abschnitt; aber von dem primitiven Götterglauben, aus dem man sie statt dessen erklären könnte, brauchen wir, da er auf das Neue Testament in Wahrheit auch sonst nicht eingewirkt hat, hier wohl überhaupt nicht erst zu sprechen. Ich wende mich also sofort von der theoretischen zu der praktischen Seite der primitiven Religion, die zwar auch im vorstehenden schon vielfach herangezogen werden mußte, aber doch jetzt noch im Zusammenhang auf ihre Nachwirkung im ältesten Christentum zu untersuchen ist.

[1]) Daß jene persische Vorstellung auch schon Hiob 33, 22 f. einwirke, scheint mir trotz Bertholet, Biblische Theologie II, 126, nicht sicher zu sein.

Digitized by Google

II. Das religiöse Verhalten.

Wir sahen schon oben, daß die Magie nicht zur Religion, auch nicht allein zum Kultus, sondern zu den andern Verhaltungsweisen überhaupt, die gegenüber den Objekten des religiösen Glaubens möglich sind, im Gegensatz steht. Genauer können im ganzen wohl folgende Arten des religiösen Verhaltens unterschieden werden:

1. der Primitive glaubt in einer Weise auf die höheren Mächte einwirken zu können, die ihm nicht unmittelbar zugute kommt, sondern die nur bewirkt, daß jene ihm helfen (vielleicht besser helfen) können oder daß sie ihm nicht mehr zu schaden imstande sind. Er glaubt, sie erhalten, ja stärken, oder umgekehrt, sie vernichten zu können. Da es sich dabei, wie gesagt, um ein Verhalten handelt, das dem Menschen nicht unmittelbar zugute kommt, werden wir passenderweise mit ihm beginnen und dann erst

2. das Verhalten folgen lassen, das jene unmittelbare Bedeutung für den Menschen hat. Und zwar werden wir da wieder die Magie voranstellen müssen; denn sie bezieht sich, wenngleich nicht, wie man manchmal sagt, ausschließlich, so doch auch auf unpersönliche Kräfte, und diese sind, wie wir sahen, früher angenommen worden, als Seelen, Geister und Götter. Zur Magie gehört aber auch das Tabu, das auf gewissen Dingen und Wesen ruht,[1] — ohne daß man es allein als negative Magie bezeichnen sollte — und dieses ganze Verhalten gegenüber gefährlichen, feindlichen Mächten, bei dem man sich von diesen oder diese von sich fernhalten zu können glaubt, führt wieder zu demjenigen hinüber, bei dem man derartige Mächte nur abzuwehren sucht. Dann erst ist der Kultus zu behandeln, der sich ebenfalls immer auf Geister oder Götter bezieht und sie beeinflussen will, ohne daß sie diesem Einfluß zu folgen brauchen. Endlich

3. kann man aber auch jeden Versuch, die Gottheit zu beeinflussen, unterlassen und sich umgekehrt von ihr leiten, speziell die für eine Unter-

[1]) vgl. meinen Artikel über Wesen und Ursprung der Magie, ARPs. II (noch nicht erschienen). Über den Ursprung des Ausdrucks tabu vgl. Frazer, The Golden Bough 1890. ³II, 1911, 224, 1.

Digitized by Google

nehmung günstige Zeit angeben lassen. Dazu dient die Mantik, die häufig mit der Magie zusammengestellt wird und mit ihr ja auch insofern zusammengehört, als die Gottheit, wenn man ihrem Winke folgt oder gar das Vorzeichen ausdrücklich akzeptiert, helfen muß. Aber es bleibt doch der Unterschied, daß hier die Initiative von der Gottheit, nicht vom Menschen ausgeht; wir werden die Mantik also von der Magie trennen müssen[1] und erst an letzter Stelle behandeln dürfen: dann kommt zugleich, wie im ersten Teil, so auch hier eine gewisse Klimax heraus, ein allmählicher Übergang von Gebräuchen, die uns ganz fernliegen, zu solchen, die, wenigstens im Prinzip, allein unserer Auffassung von der Gottheit entsprechen.

1. Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte.

Das Verhalten gegenüber den höheren Mächten, das dem Menschen nicht unmittelbar zugute kommt, sondern jenen nur ermöglichen soll, ihm zu helfen, bezieht sich zunächst auf die in ihm selbst, namentlich zu gewissen Zeiten, und die besonders in Häuptlingen und Priestern wohnenden Kräfte, von denen ja schon früher die Rede war. Diese Kräfte sind in den letzteren Fällen für andere gefährlich, zugleich und zunächst aber sind sie für den Betreffenden selbst wertvoll, ja unentbehrlich und dürfen ihm also nicht durch irgendwelche Berührung entzogen werden.[2] Wir sahen auch bereits, daß sie besonders in gewissen Teilen des menschlichen Körpers gefunden werden, doch braucht von der Vorsicht, mit der deshalb zunächst der Kopf (sogar von seinem Eigentümer selbst) zu behandeln ist,[3] hier nicht die Rede zu sein, weil diese Anschauungen im Neuen Testament in keiner Weise mehr nachwirken.

Wohl aber gilt das von den entsprechenden Vorstellungen von dem Haar, die sich ja hier von selbst anschließen. Dafür, daß sich, wie Primitive, so auch Angehörige von Kulturvölkern das Haar dauernd oder vorübergehend nicht scheren,[4] sind der bekannteste Beweis die alttestamentlichen Nasiräer, die auch im Neuen Testament gelegentlich (act. 21, 23 f.) erwähnt werden. Wenn sich Paulus – denn auf ihn möchte ich die Notiz

---

[1]) vgl. genauer meinen Artikel ARPs. II.

[2]) vgl. Frazer a. a. O. [3]II, 132: the divine person is a source of danger as well as of blessing; he must not only be guarded, he must also be guarded against. His sacred organism, so delicate that a touch may disorder it, is also, as it were, electrically charged with a powerful magical or spiritual force which may discharge itself with fatal effect on whatever comes in contact with it. Accordingly the isolation of the man-god is quite as necessary for the safety of others as for his own, auch [3]VII, 1913, 1, 97.

[3]) vgl. ebd. [3]II, 252 ff.

[4]) vgl. ebd. [3]II, 258 ff.

Digitized by Google

trotz Wendt[1] und Preuschen[2] beziehen — 18, 18 bei der Abreise von Korinth in Kenchreae auf Grund eines Gelübdes das Haar schert und Ähnliches von Semiten und Griechen auch sonst berichtet wird,[3] so kann das letztere allerdings ursprünglich auch noch andere Gründe, als den uns hier interessierenden, haben. Man mochte das Haar nach einer Reise scheren, weil es durch den Aufenthalt in der Fremde tabu geworden war;[4] man mochte es auch vorher nicht geschoren haben, weil es in der Fremde in unrechte Hände hätte fallen und zur Schädigung seines Eigentümers hätte verwendet werden können; aber vielleicht mochte man es auch deshalb nicht tun, weil man sich die im Haar wohnende Kraft, deren man im fremden Lande besonders bedurfte, erhalten wollte. Ähnlich erklärt es sich ja wohl, daß die jungen Chatten ihr Haupt- und Barthaar erst scheren durften, wenn sie den ersten Feind erlegt hatten,[5] und daß man bei uns noch jetzt hie und da glaubt, wenn man einem Knaben vor dem siebenten Jahre das Haar schnitte, so würde er feige.[6] Freilich bei Paulus hatte das Scheren des Haares natürlich noch einen anderen Grund, der durch die Worte: denn er hatte ein Gelübde — angedeutet wird; von ihm wird später die Rede sein.

Von dem Glauben, daß ein Mensch auch dadurch Kraft verlieren könnte, daß seine Kleider von einem anderen getragen, seine Eßgeräte von einem anderen benutzt, die von ihm übriggelassene Nahrung von ihm gegessen, er von einem andern gesehen, sein Name von ihm gebraucht, ein Bild von ihm durch jenen hergestellt wird,[7] — von all dem brauchen wir hier nicht zu reden, weil es im ältesten Christentum keine Spur hinter-

[1]) Die Apostelgeschichte 1913, 267.

[2]) bei Lietzmann, Handbuch zum N. T. IV, 1, 1912, 113.

[3]) vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, 1887. [2]1897, 123 f. 143, Robertson Smith, Die Religion der Semiten 1899, 248 ff., Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte 1906, 913 f., Sommer, Das Haar in Religion und Aberglaube der Griechen 1912, 79 ff.

[4]) Sollte das Wort des Paulus I. Kor. 11, 5: jede Frau, die beim Beten oder Weissagen ihr Haupt unbedeckt hat, ist geradesogut wie die geschorene — so zu verstehen sein, daß sie sich der Buhlerin gleichstellt und diese so bezeichnet wird, weil man nach dt. 21, 12 einer Kriegsgefangenen, bevor man sie zu seinem Weibe macht, das Haupt scheren sollte, so würde allerdings an der angeführten Stelle die oben im Text erwähnte Anschauung nachwirken, denn daß man einer Kriegsgefangenen das Haar und die Nägel schnitt und die bisherigen Kleider auszog, lag allerdings wohl daran, daß diese vor allem tabu waren, doch vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief 1910, 271 f.

[5]) vgl. Tac., Germ. 31.

[6]) vgl. Frazer a. a. O. [3]II, 264, auch Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, 428. Die von Frazer ebenso erklärte Sitte, ein Kind während seines ersten Lebensjahres nicht zu kämmen, wird übrigens nach ihm selbst (a. a. O. [3]I, 1911, 1, 157) wenigstens von den Galelareſen anders gedeutet.

[7]) vgl. ebd. [3]II, 120 ff. 320 ff. 374 ff.

Digitized by Google

lassen hat. Denn auch wenn Jesus Mk. 5, 30, Lk. 8, 46 bei Berührung durch das blutflüssige Weib von sich eine Kraft ausgehen fühlt, so ist dabei nicht notwendig an einen Kraftverlust für ihn zu denken.

Durchaus problematisch sind ferner die im Neuen Testament etwa zu entdeckenden Reste der noch viel merkwürdigeren Vorstellung, daß man jene Kräfte sogar stärken könne, nicht durch Zuführung von anderen Kräften, sondern dadurch, daß man sie besonders anspannt und so in sich das Bewußtsein hervorruft, man könne auch anderes leisten oder aushalten. Allerdings wird das Fasten ursprünglich nicht eine Gott wohlgefällige Handlung gewesen sein, auch nicht ein Mittel, schädliche Kräfte von sich fernzuhalten und dann nützliche in sich aufzunehmen, — denn man enthält sich eben vielfach nicht nur gewisser, sondern aller Speisen, und nicht nur vorläufig, sondern dauernd, d. h. ohne nachher wieder etwas zu essen. Und zwar geschieht das vor der Mannbarkeitserklärung, vor der Eheschließung, vor Kriegs- und Jagdzügen — lauter Gelegenheiten, bei denen man besondere Kräfte braucht und auf die man sich auf jene, in Wahrheit ja höchst unzweckmäßige, Weise also nur deshalb vorbereiten wird, weil man sie für zweckmäßig hält.[1] Aber im Neuen Testament hat sich wohl keine Erinnerung an diese kraftsteigernde Wirkung des Fastens mehr erhalten. Wenn es mehrfach mit dem Beten zusammen erwähnt wird, so ist darunter wohl eine Gott wohlgefällige Handlung zu verstehen; nur wenn in dem Wort des Cornelius act. 10, 30: ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος DEHL. min. sah. philox. vor προσευχόμενος noch νηστεύων καί ergänzen, so könnte daran gedacht werden, daß Fasten oft eine Vision hervorruft. Aber als Kraftsteigerung erscheint es nicht und ebensowenig, wenn es 13, 2 f. in Antiochia vor dem Beginn der eigentlichen Heidenmission (und der vom Heiligen Geist ausgehenden Weisung dazu) geübt wird.

Daß von Primitiven auch das Wachen als Mittel zur Stärkung betrachtet wird, ergibt sich besonders deutlich aus dem von Preuß[2] mitgeteilten Tschiroki-Mythus, „den Tieren und Pflanzen habe der Schöpfer aufgegeben, sieben Nächte zu wachen, ‚gerade wie die jungen Leute fasten und wachen, wenn sie zu ihrer Medizin beten'. Das setzten aber nur die Eule und der Panther und einige Bäume durch. Den beiden Tieren wurde deshalb die Gabe verliehen, im Dunkeln zu sehen und umherzustreifen und auf die schlafenden Tiere Jagd zu machen. Die Bäume aber erhielten immergrünes Laub und besondere Eigenschaften als Zaubermedizin". Das wirkt auch im Dedismus noch insofern nach, als der Vollzieher des Neu-

[1]) vgl. ebd. [3]II, 190 ff., Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 1905, 87, 417, MacCulloch, Austerities, ERE. II, 1909, 230 f., derselbe, Fasting, ebd. V, 1912, 760 ff.

[2]) a. a. O.

Digitized by Google

und Vollmondsopfers und seine Frau die Nacht vorher wenigstens zum Teil wachend und mit Erzählungen und dergleichen hinbringen sollen.[1] Indes im Neuen Testament ist selbst in dem Wort Mk. 14, 38, Mt. 26, 41: wachet und betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallet — keine Spur von dieser Auffassung des Wachens zu entdecken. Allerdings muß man dabei in dem vorliegenden Zusammenhang eigentlich an das Wachen im eigentlichen Sinne des Wortes denken; denn Christus hat die Jünger schlafend gefunden; man könnte also, da das Wachen im eigentlichen Sinne des Wortes tatsächlich nicht vor Anfechtung bewahre, in dem Ausspruch irgendwie einen letzten Nachhall der primitiven Schätzung desselben finden; aber schon wegen der Allgemeinheit der Anrede — vorher spricht Jesus nur mit Petrus — wird man an ein Wort aus einem anderen Zusammenhang denken, in dem Wachen in demselben Sinne, wie sonst zumeist im Neuen Testament (= auf der Hut sein) steht.

Auch daß die Keuschheit, von der im übrigen später noch die Rede sein wird, nicht nur die Manneskraft, sondern die Kraft überhaupt stärke,[2] klingt im Neuen Testament nirgend mehr an; I. Kor. 7, 5 heißt es nur: entziehet euch einander nicht, es sei denn nach Übereinkunft auf einige Zeit, um ohne Störung dem Gebet zu leben. Und ebensowenig hat sich irgendwelche Erinnerung an die kräftigende Wirkung erhalten, die man gewissen schmerzhaften Operationen oder dergleichen zuschrieb.[3] Allerdings dürfte die Beschneidung, die uns ebenfalls unten noch weiter beschäftigen wird, hie und da zugleich wegen der durch ihre Vollziehung hervorgerufenen Schmerzen und deren erziehlicher Wirkung geschätzt worden sein; darauf deutet hin, daß z. B. die Bantu-Stämme in Westafrika Cayenne-Pfeffer auf die Wunde streuen, und die Kaffern und Betschuanen den eben Beschnittenen durchpeitschen.[4] Ferner glaubt Preuß,[5] daß auch durch Zerrung und Quetschung des penis die Leistungsfähigkeit dieses Gliedes gesteigert werden soll, und folgert das daraus, „daß z. B. die Stämme des oberen Schingu . . . die Vorhaut nur zeitweise unter die Hüftschnur klemmen, und daß die Bewohner des Taui-Archipels nur im Kriege und beim Tanz die Eichel mit darüber gezogenem Präputium in eine Muschel klemmen, also gerade bei Verrichtungen, die besondere Zauberkraft erfordern. Auch den

[1]) vgl. Oldenberg a. a. O. 411.

[2]) vgl. Frazer a. a. O. ³II, 163 ff., Crawley, Chastity (Introductory), ERE. III, 1910, 474 ff. 481 ff.

[3]) vgl. Frazer a. a. O. ³II, 161. VII, 1, 61 ff., MacCulloch a. a. O. 227 f.

[4]) vgl. ebd. 233, Gray, Circumcision, ERE. III, 663. 665, Schweiger, Der Ritus der Beschneidung unter den ama Xosa und ama Jingo in der Kaffraria, Südafrika, Anthr. 1914, 60 ff.

[5]) a. a. O. Anders, aber wohl weniger wahrscheinlich erklären diese Gebräuche Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern II, 1911, 425 f. und Gray a. a. O. 665.

Digitized by Google

beim Sonnentanz der Mandan der Marterung unterworfenen Jünglingen und den vielen Tierdarstellern an diesem Feste wurde das Präputium über die Eichel gebunden". Und doch läßt sich auf diese Weise die Beschneidung trotz Preuß[1] nicht erklären; sie ist nur in manchen Fällen — wenn es sich in ihnen nicht einfach um eine Quälerei der Jungen durch die Alten handelt — nachträglich so gerechtfertigt worden; aber im Neuen Testament erinnert schlechterdings nichts mehr daran, und auch im Alten konnte, soweit die Beschneidung schon am achten Tage nach der Geburt stattfand, nicht daran gedacht werden.

Wohl aber sind hier und infolge davon auch dort Spuren der Vorstellung vorhanden, daß man nicht nur seine eigenen, sondern auch die in anderen Wesen angenommenen übernatürlichen Kräfte erhalten und stärken könne.[2] Freilich läßt sich streiten, ob diese Gebräuche wirklich überhaupt hierher gehören, oder wenigstens, ob sie schon an dieser Stelle zu besprechen sind, ob es sich dabei nicht vielmehr um natürliche Kräfte oder aber um magische Praktiken handelt. Und in der Tat: wenn die Odschibwä-Indianer bei Verfinsterungen der Sonne brennende Pfeile nach ihr abschießen,[3] wenn man zur Zeit der Sommer- oder Wintersonnenwende in den verschiedensten Gegenden Nordafrikas und Europas Feuer anzündet,[4] wenn die Massageten, Perser, Israeliten, Griechen und Germanen der Sonne Wagen und Pferde schenkten[5] und die Mexikaner ihr Menschen, namentlich ihre Herzen, opferten, oder wenn man sich, vielleicht nackt, auf der Erde, auf Zwiebelbeeten oder im Flachs herumwälzt,[6] so soll das ursprünglich der Sonne und der Erde als solchen zugute kommen. Und wenn man in Amerika und Afrika, sowie namentlich bei verschiedenen indo-

---

[1]) vgl. auch Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912, 450: en tout cas, il est certain que les rites si cruels de la circoncision et de la subincision ont pour objet de conférer aux organes génitaux des pouvoirs particuliers ... En mutilant douloureusement un organe, on lui donne donc un caractère sacré, puisqu'on le met, par cela même, en état de résister à des forces également sacrées, qu'il ne pourrait pas affronter autrement.

[2]) Die Vorstellung, daß man die in einem wohnenden fremden Kräfte wenigstens vor Behinderung schützen könne, liegt vielleicht der Angabe Mk. 5, 3f., Lk. 8, 27 zugrunde, daß der gerasenische Besessene sich nicht binden ließ und keine Kleider anzog — wie Heckenbach, De nuditate sacra 1911, 21f. sagt: vates ... quorum animus divinatione ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore, omnia vestium et corporis impedimenta removere solebant, ne vinculo vel minimo deorum operationem, qua regebantur, vincirent. Ut autem vates, ita etiam sacra insania correpti numinis participes esse putabantur.

[3]) vgl. Frazer a. a. O. ^{3}I 1, 311.

[4]) vgl. ebd. ^{3}VII 1, 160ff. 246ff.

[5]) vgl. ebd. ^{3}I 1, 315f.

[6]) vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 1875. ^{2}1904, 482ff.

Digitized by Google

germanischen Völkern, um der Sonne zu Hilfe zu kommen, die sogenannte circumambulatio in der Richtung des scheinbaren Sonnenlaufes übt,[1] bez. ihn sonst nachahmt, oder wenn Natur- und Kulturvölker die Fruchtbarkeit der Natur dadurch verstärken zu können glauben, daß sie selbst geschlechtlichen Verkehr pflegen,[2] so handelt es sich offenbar um magische Gebräuche. Aber wie in jenen Fällen die Sonne oder die Erde manchmal schon als Gottheiten angesehen und deshalb auch durch (allerdings ihrem Wesen entsprechende) Opfer gestärkt werden, so glaubt man ebenso durch sakrale Unzucht — diese Form des geschlechtlichen Verkehrs dürfte auf die Zeit vor Einführung der Ehe zurückgehen — die Gottheit der Fruchtbarkeit stärken zu können. Und an einen derartigen Brauch wird nun gelegentlich I. Kor. 10, 8 mit den Worten erinnert: noch lasset uns Unzucht treiben, wie etliche von ihnen getrieben haben und sind gefallen an einem Tag ihrer dreiundzwanzigtausend. Das bezieht sich nämlich auf num. 25, wo die Zahl der Opfer sogar noch größer ist; wenn aber auch der Kult des Baal Peor und die Buhlerei mit Moabiterinnen oder Midianiterinnen nicht in Verbindung miteinander gebracht werden, so ist eine solche doch wohl (mit ap. 2, 14) anzunehmen. Wir hören nämlich, wie bei den Primitiven in Westafrika und Indien, sowie in Vorderasien, auch sonst von sakraler Prostitution, und als Grund dafür gibt, mit Bezug auf Phönizien, Athanasius or. c. gentes 26 (Patr. gr. 25, 52) an, daß die Frauen dadurch die Göttin zu versöhnen und sich freundlich gesinnt zu machen gesucht hätten, während Herodot (I, 199) berichtet, daß die Fremden, denen sich die Babylonierinnen einmal im Tempel der Aphrodite hingeben mußten, ihr den Buhlerlohn mit den Worten in den Schoß warfen: ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα.[3] Ursprünglich wird man wohl eben auch nicht die Vereinigung eines göttlichen Paares haben nachahmen, sondern durch Betätigung der eigenen Fruchtbarkeit die der Gottheit haben stärken wollen; denn daß diese, wie in unserem Falle anzunehmen wäre, auch eine männliche sein konnte, be-

---

[1]) vgl. Goblet d'Alviella, Circumambulation, ERE. III, 657ff., Hillebrandt, The Practice of Circumambulation, ExpT. 1911, 22, 420ff., Upright, Circumambulation, ebd. 563f.

[2]) vgl. Frazer a. a. O. [3]I 2, 97ff., auch IV, 1914, 1, 39, 3.

[3]) vgl. im ganzen ebd. [3]IV 1, 36ff. 61ff. Wenn num. 25, 3[a], wie Holzinger, Numeri 1903, 126ff. annimmt, aus E und J stammt und also auf einen amoritischen Kult geht, könnte man zur Erklärung dieser Stelle noch test. XII patr. 4, 12, 2: νόμος γὰρ ἦν τῶν Ἀμορραίων τὴν χηρεύουσαν προκαθέζεσθαι ἐν πορνείᾳ — vergleichen — denn wenn es sich auch dabei um keine sakrale Prostitution handelt, so wird sie doch ebenso wie in dem von Frazer a. a. O. [3]IV 1, 39, 3 nach Doutté, Religion et Magie dans l'Afrique du Nord 1909, 560ff. angeführten Falle, der sonstigen Fruchtbarkeit haben dienen sollen. Die von Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 1910. [2]1914, 284ff. gegebene Erklärung paßt nur (nebenher) für besondere Formen des Gebrauchs.

Digitized by Google

weist die in Tralles gefundene Inschrift der Aurelia Aemilia, nach der sie, ihre Mutter und ihre anderen weiblichen Vorfahren dem Gotte auf seinen Befehl als Hure gedient hatten.[1] Später werden ja auch sonst die unverheirateten und verheirateten Frauen, die ursprünglich der Gottheit ihre Keuschheit opferten, durch Tempeldirnen ersetzt worden sein, und sofern Paulus bei seiner in Korinth entstandenen Schilderung der heidnischen Unsittlichkeit Röm. 1, 24 f. an die über tausend Hierodulen mitgedacht haben könnte, die nach Strabo VIII, 6, 20 in dem (ursprünglich wohl phönizischen) Aphrodite-Heiligtum auf Akrokorinth gehalten wurden, so würde auch diese Stelle hierher gehören. Vielleicht hatte auch die Päderastie, die Röm. 1, 27, I. Kor. 6, 9, I. Tim. 1, 10, Jud. 7, vgl. II. Petr. 2, 10 bekämpft wird, zum Teil jenen Ursprung gehabt; doch kommen männliche Prostituierte, die wir jetzt noch in Westafrika und früher in Westasien finden, sonst später nicht mehr vor. Ganz besonders aber hatte die Kastration, die Paulus in dem sarkastischen Wort Gal. 5, 12: verschneiden sollten sie sich lieber gleich, die euch aufwiegeln — erwähnt, ursprünglich wohl den Sinn, daß man der Gottheit seine Manneskraft darbringen wollte; wenn die Kybele-Priester ihre Geschlechtsteile an das Bild der Göttin warfen und dann in der Erde vergruben, so weist das ja deutlich darauf hin, daß sie ursprünglich dieser ihre Kraft zuwenden wollten.[2] Die Ekstase, in der sie sich befanden, reicht ja doch nicht zu, um die Selbstentmannung zu erklären,[3] und das Anlegen von Frauenkleidern war wohl erst eine Folge von jener, diente also nicht mit ihr zugleich dazu, die betreffenden Priester der Göttin ähnlich zu machen.[4] Wo uns nämlich bei primitiven Stämmen Eunuchen begegnen, hören wir nichts davon, daß sie Frauenkleider trügen, wohl aber, daß die Selbstentmannung, die ja auch in Kleinasien und Syrien im Frühling stattfand, der Fruchtbarkeit der Erde dienen sollte.[5] Auch daß manche Priester und Nonnen bei den Azteken verstümmelt wurden, hatte wohl den Grund, daß deren Hauptgott, der Gott des Feuers, zugleich derjenige der Leidenschaften und Fruchtbarkeit war — wie aus folgenden, von dem Grafen Waldeck angeführten Maya-Gedicht hervorgeht, in dem eine (allerdings offenbar nicht verschnittene) Vestalin von ihrem Liebhaber angeredet wird:

O vièrge, quand pourrai-je te posséder pour ma compagne chérie?
Combien de temps faut-il encore que tes voeux soient accomplis?
Dis-moi le jour qui doit devancer la belle nuit où nous deux
Alimenterons le feu qui nous fit naître et que nous devons perpétuer![6]

---

[1]) vgl. Ramsay, Unedited Inscriptions of Asia Minor, BCH. 1883, 276.
[2]) vgl. Frazer a. a. O. [3] IV 1, 268 ff. 283 f., auch gegen Graf Baudissin, Esmun und Adonis 1911, 59, 2. [3]) gegen Hepding, Attis 1903, 129 f. 160 f.
[4]) gegen Farnell, Cults of the Greek States III, 1907, 300 f., Gray, Eunuch, ERE. V, 582. [5]) vgl. Frazer a. a. O. [3] IV 1, 270, 2.
[6]) bei Spence, Circumcision (American), ERE. III, 670.

Digitized by Google

So könnte also auch hier die Verstümmelung von Priestern und Priesterinnen die Fruchtbarkeit der übrigen Natur haben vergrößern sollen.

Der noch eigentümlichere Glaube, die Gottheit dadurch stärken zu können, daß man sie rechtzeitig tötet, damit sie nicht an Altersschwäche stirbt, sondern ihre volle Kraft auf ein anderes Wesen derselben Gattung vererben kann,[1] wirkt im Neuen Testament nirgends mehr nach,[2] und ebensowenig die Meinung, daß man umgekehrt eine höhere Macht, um sie überhaupt zu beseitigen, vernichten könne.[3] Daß, wie allerdings das Zerstückeln, so auch das bloße Begraben der Toten jemals jenen Zweck gehabt habe, läßt sich nämlich nicht nachweisen; ich brauche also von der letzteren Sitte hier noch nicht zu reden, sondern wende mich sofort der Beeinflussung der höheren Mächte zu, deren verschiedene Formen ja schon oben angegeben wurden.

---

[1]) vgl. Frazer a. a. O. [3]III, 1911, 9ff.

[2]) vgl. den folgenden Exkurs.

[3]) Wenn auch aus I. Kor. 12, 3 hervorgehen dürfte, daß Ekstatiker manchmal: ἀνάθεμα Ἰησοῦς riefen, so hat das doch mit der Verfluchung von Gottheiten, wie sie uns schon bei Primitiven begegnet (vgl. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe II, 1909, 492), nichts zu tun.

Exkurs.

Allerdings wollte Wendland, Jesus als Saturnalienkönig, Hermes 1898, 175ff., und wohl auch Wundt, Völkerpsychologie[2] VI, 1915, 257. 495 (der aber vorher nur von einer Anknüpfung, die die Leidensgeschichte Jesu nachträglich im Mythus und Kultus der Völker gefunden habe, spricht) die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten Mk. 15, 16ff., Mt. 27, 26ff., sowie diejenige des Karabas und in seiner Gestalt Agrippas I. durch den Pöbel von Alexandria im Jahr 38 n. Chr. (Philo, in Flacc. 5f.), die schon Grotius, Annotationes in libros evangeliorum 1641, 484 zu Mt. 27, 29 notiert hatte, zunächst auf die Saturnalienfeier zurückführen, wie sie aus den Märtyrerakten des heiligen Dasius (Cumont, Les actes de S. Dasius, Analecta Boll. XVI, 1897, 5ff.) zu erkennen sei. Danach wäre es unter Maximian und Diocletian im römischen Heere Sitte gewesen, das Fest des Kronos in folgender Weise zu feiern: „wen das Los traf, der legte königliches Gewand an, wurde, wie Kronos ausstaffiert, von Soldaten geleitet, durfte sich dreißig Tage all seinen Lüsten zügellos hingeben, wurde aber dann durch das Schwert hingerichtet, als Opfer dargebracht" (Wendland a. a. O. 177). Und zwar von sich selbst, denn wie Frazer a. a. O. [3]VI, 1913, 309, 2 sagt: the phrase of the Paris MS. is ambiguous (τοῖς ἀνωνύμοις καὶ μυσαροῖς εἰδώλοις προσεκόμιζεν ἑαυτὸν σπονδήν, ἀναιρούμενος ὑπὸ μαχαίρας); but the other two versions say plainly that the mock king perished by his own hand (μέλλοντα ἑαυτὸν ἐπισφάξαι τῷ βωμῷ τοῦ Κρόνου, Berlin MS.; ἑαυτὸν ἐπισφάξαι αὐτοχείρως τῷ Κρόνῳ, Milan MS.). Cumont glaubte zuerst, das sei eine Ungenauigkeit des griechischen Übersetzers der ursprünglich lateinisch geschriebenen Akten: lorsqu'il raconte que ce malheureux roi finissait par être sacrifié à Saturne, il faut simplement entendre qu'il offrait un sacrifice à ce dieu (a. a. O. 9), aber nachdem Parmentier, Le roi des Saturnales, Revue de philol. 1897, 144ff. auf andere ähnliche Gebräuche hingewiesen und daraus geschlossen hatte, daß die

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Saturnalien doch stellenweise auf jene Art hätten gefeiert werden können, erklärte das auch Cumont, ebd. 149ff. unter dem Beifall von Wendland, Wundt, Reinach, Le roi supplicié, Cultes, Mythes et Religions I, 1905, 333 und Vollmer, Jesus und das Sacäen-Opfer 1905, 19ff., Der König mit der Dornenkrone, ZNTW. 1905, 195 für sehr wahrscheinlich. Ja, Cumont und Vollmer schließen auf eine Beeinflussung durch die Sakäen, an die Parmentier in erster Linie erinnert hatte, die in der Tat allein zu vergleichen sind und uns deshalb später noch beschäftigen werden, auch daraus, daß die Saturnalien seit Caligula fünf Tage gedauert hätten, wie die Sakäen nach Berosus (bei Athenäus XIV, 44. 639C). Aber wie es auch sonst um dessen Bericht stehen mag — ich komme darauf unten zurück — jene Angabe über die Dauer des Saturnalienfestes ist wohl nicht zutreffend und wäre jedenfalls mit dem zusammenzunehmen, was Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902. ²1912, 207, 7 darüber sagt: „in republikanischer Zeit waren es drei Tage, die allmählich unter Hinzuziehung der Tage des Tonpuppenmarktes bis auf sieben anwuchsen; die aus Anlaß dieses Festes angesetzten Gerichtsferien werden von Caligula auf vier, unter Domitian auf fünf Tage verlängert". Auch wenn Cumont weiterhin aus der Erwartung des nahen Endes der Welt, die sich in einer Stelle der griechischen Übersetzung findet und im Orient im fünften und zu Anfang des sechsten Jahrhunderts geherrscht hätte, schließt, das lateinische Original müsse älter sein, so ist das nicht zwingend; denn wie Lang, Magic und Religion 1901, 112 erinnert, bestand jene Erwartung auch um 1000, und da die Handschrift der Dasius-Akten aus dem elften Jahrhundert stammt, könnte sich jene Stelle, wenn sie erst später in den Text gekommen wäre, auch auf diese Zeit beziehen. Vor allem aber wäre, auch wenn für das lateinische Original der Akten ein relativ hohes Alter anzunehmen sein sollte, damit noch nicht bewiesen, daß die Akten glaubwürdig sind; das ist vielmehr in anderer als der uns hier interessierenden Beziehung sicher nicht der Fall. Und ebensowenig hätte Frazer a. a. O. ³VI, 310 zu der aus der Zeit Justinians stammenden Inschrift, die sich auf einem Sarkophag in der Kathedrale von Ancona findet: ἐνταῦθα κατακεῖται ὁ ἅγιος μάρτυς Δάσιος ἐνεχθεὶς ἀπὸ Δωροστόλου (vgl. Cumont, Le tombeau de S. Dasius de Durostorum, Anal. Boll. XXVII, 1908, 369ff.) bemerken sollen: finding the narrative of the nameless martyrologist thus established as to the principal fact recorded, namely, the martyrdom of St. Dasius, we may reasonably accept his testimony as to the manner and cause of the martyrdom, all the more because his narrative is precise, circumstantial, and entirely free from the miraculous element. Accordingly I conclude that the account which he gives of the celebration of the Saturnalia among the Roman soldiers is trustworthy. Man darf auch nicht behaupten, da dem Hagiographen andere ähnliche Gebräuche nicht bekannt gewesen sein könnten, müßte sein Bericht geschichtlich sein, geschweige denn annehmen that in an earlier and more barbarous age it was the universal practice in ancient Italy, wherever the worship of Saturn prevailed, to choose a man who played the part and enjoyed all the traditionary privileges of Saturn for a season, and then died, whether by his own or another's hand, whether by the knife or the fire or on the gallows-tree, in the character of the good god who gave his life for the world (ebd. 311, vgl. Drews, Die Christusmythe 1909, 32, Wundt a. a. O. 254f.). Vielmehr könnte, da wir von solchen Bräuchen im alten Italien schlechterdings nichts wissen, nur an eine am Schauplatz des Martyriums herrschende, aus irgendwelchen anderen Einflüssen entstandene Sitte gedacht werden; aber auch diese Annahme bleibt sehr unwahrscheinlich. Mochten nämlich auch Menschenopfer sogar auf römischem Boden nicht so völlig unerhört sein, wie

Digitized by Google

Geffcken, Die Verhöhnung Christi, Hermes 1906, 224 will, damit dürfte er doch recht haben, wenn er ebd. 223f. frägt: „welcher Legat im römischen Heer hätte es verantworten können, daß man in seiner Truppe alljährlich einen Mann, wenn auch unter allerhand gottesdienstlichen Vorwänden, totschlug? Ich denke, man nahm es damals mit Abgängen am Mannschaftsbestande so ernst wie jetzt. Denn konnte nicht das Los auch sehr brauchbare, besonders tüchtige Soldaten treffen? Welcher Vorgesetzte würde die aber haben verlieren wollen?" Wie also auch der Bericht der Akten entstanden sein mag (Parmentier meint, der griechische Übersetzer, Geffcken, der ursprüngliche Verfasser könnte an ein Kronosfest gedacht haben, während Lang — weniger wahrscheinlich — reine Erfindung anzunehmen scheint), für ungeschichtlich werden wir ihn wohl jedenfalls halten müssen (vgl. auch Wissowa a. a. O. 207, 9, Birt, Zur Verhöhnung Christi, PrJ. 1909, 137, 96, Delehaye, Saints de Thrace et de Mécie, Anal. Boll. XXXI, 1912, 267). Ja, selbst wenn es damit anders stünde: die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten ließe sich sicher nicht daraus erklären, daß sie ihn den Saturnalienkönig spielen lassen wollten; denn, von allen sonstigen Unterschieden abgesehen, Jesus starb doch zur Zeit des jüdischen Paschas, also im März oder April, während die Saturnalien Ende Dezember gefeiert wurden. Nun versucht freilich Frazer, diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er es (ohne genügende Gründe) für möglich erklärt, die Saturnalien seien ursprünglich und in remote districts (a. a. O. ^{3}VI, 413) auch später noch im März gehalten worden; aber wie er selbst fortfährt: it is rather unlikely that the officers, as representatives of the State, would have allowed their men to hold the festival at any but the official date; even in the distant town of Durostorum we saw that the Roman soldiers celebrated the Saturnalia in December (und trotzdem soll sich gerade hier die alte Sitte, den Saturnalienkönig zu töten, erhalten haben!). Thus if the legionaries at Jerusalem really intended to mock Christ by treating him like the burlesque king of the Saturnalia, they probably did so only by way of a jest which was in more senses than one unseasonable. Oder vielmehr: die Verspottung Jesu wird nichts mit der Rolle zu tun haben, die der Saturnalienkönig zu spielen hatte (oder vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zu spielen hatte).

So will denn Frazer, wieder unter dem Beifall von Drews und Wundt, die genannte evangelische Szene vielmehr auf das Sakäenfest zurückführen, aus dem ja schon Parmentier, Cumont und Vollmer (wohl auch Wendland und Reinach) jene Feier der Saturnalien in Durostorum zu erklären versucht hatten. Nun berichtet von einem hier heranzuziehenden Brauch bei den Sakäen freilich nur Dio Chrysostomus, or. 4, 66 in einem fingierten Gespräch zwischen Alexander dem Großen und Diogenes, in dessen Verlauf dieser den König frägt, ob er nicht seine lächerlichen königlichen Insignien mit dem Bettlergewand vertauschen und denen huldigen wolle, die hoch über ihm stünden. „‚Kennst du nicht', fährt er fort, ‚das Fest der Sakäen, das jene Perser feiern, die du eben bekämpfen willst?' Und auf Alexanders interessierte Frage beschreibt er dieses Fest folgendermaßen: sie wählen einen von den zum Tode verurteilten Gefangenen aus, setzen ihn auf den Königsthron, legen ihm das Königsgewand an und lassen ihn kommandieren, trinken und schwelgen nach Herzenslust. Auch der königliche Harem steht ihm für die Festzeit zur Verfügung, überhaupt darf ihn keiner hindern, zu tun, was ihm beliebt. Nach Ablauf der bestimmten Frist aber zieht man ihm seinen Prunk aus, geißelt und hängt (oder pfählt, bez. kreuzigt) ihn" (Vollmer, Jesus 24). Dagegen sagt Berosus, soweit ihn Athenaeus a. a. O. zitiert, nur, am sechzehnten Tage des Monats Loos würde in Babylon ein Sakäen genanntes Fest fünf Tage lang gefeiert, bei dem es

Digitized by Google

üblich sei, daß die Herren von den Dienern beherrscht würden und daß einer von ihnen das Haus (wohl jedes Haus) kommandiere, nachdem er ein dem königlichen Gewand ähnliches angelegt habe, den man auch Zoganes nenne. (Frazers Referat, a. a. O. ^{3}III, 113f., ist also, wie er selbst 114, 1 zugibt, ungenau, man kann auch nicht vermuten, daß Berosus oder Ktesias die Quelle Dios war.) Ja, Ktesias, der nach Athenaeus des Festes gedenkt, hat diesen König vielleicht überhaupt nicht erwähnt und ebensowenig jedenfalls Strabo XI, 8, 5. Trotzdem darf man wohl nicht mit Geffcken a. a. O. 223, 1 (vgl. auch Birt a. a. O. 93) sagen: „so stehen hier zwei" (vielleicht sogar drei) „nüchterne Historiker, einer unter ihnen noch dazu ein orientalischer Fachmann, dem phantasievollen Rhetor gegenüber: wem wird man Glauben schenken?" Es ist vielmehr möglich, ja vielleicht wahrscheinlich, daß Dio zu seiner Schilderung (trotz ihres humoristischen Charakters) Grund hatte, und ebenso, daß diese (trotz ihres geringeren literarischen Alters) die ursprünglichere Form des Sakäenfestes wiedergibt; denn eine solche alljährliche Tötung eines Königs läßt sich (mag auch die Art der Tötung eigentümlich sein — aber vielleicht ist Dio in diesem Punkt doch nicht zuverlässig) in der Tat verstehen (vgl. auch Wünsch, AR. 1904, 274f., Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 1905, 20ff.).

Zwar nicht in der Weise, wie es Frazer zunächst versucht, als ob nämlich der Sakäenkönig den König von Babylon (die Sakäen waren nach Berosus ursprünglich ein babylonisches Fest) hätte vertreten sollen, eigentlich also dieser alljährlich getötet worden wäre. Lang hat vollständig recht, wenn er behauptet, daß das weder in Babylon denkbar, noch irgendwo sonst nachweisbar sei (für Assyrien gibt dies Frazer selbst zu). Aber dieser alljährlich getötete König soll ja nach letzterem zugleich der Repräsentant des Vegetationsgottes gewesen sein, und daß dieser — entweder um ihn nicht an Altersschwäche eingehen zu lassen oder um sein immer von neuem eintretendes Sterben zu bewirken — alljährlich getötet wurde, das ist uns in der Tat bezeugt. Wir wissen es allerdings nur von Kulturvölkern (vgl. a. a. O. ^{3}IV 1, 110ff., VI, 388f.), aber natürlich handelt es sich dabei um eine Sitte, die auf primitive Zeit zurückgeht; es würde also eine Nachwirkung dieser im ältesten Christentum vorliegen, wenn sich die Verhöhnung Jesu irgendwie aus dem Sakäenfest, wie es Dio Chrysostomus schildert, erklärte.

Nun brauchen wir nicht erst zu untersuchen, ob dieses das Saturnalienfest beeinflussen konnte, denn wir sahen ja schon, daß das letztere nicht wohl so, wie die Akten des Dasius wollen, gefeiert worden sein wird, und daß, selbst wenn das der Fall gewesen wäre, Jesus nicht den Saturnalienkönig wird haben spielen sollen.

Aber vielleicht direkt den Sakäenkönig? Das ist Vollmers und Wundts Theorie, für die ersterer außer den auf der Hand liegenden Parallelen zwischen beiden auch noch die Analogie anführt, die zu der Angabe Dios, der Sakäenkönig sei auf den Thron gesetzt worden, die Angabe des Petrusevangeliums (3, 7) und Justins (ap. I, 35) bilde, man habe Jesus auf den Richterstuhl gesetzt. Freilich, die eigene Betätigung des Sakäenkönigs muß selbstverständlich bei dem Vergleich mit Jesus unberücksichtigt bleiben; außerdem aber stimmt auch hier wieder das Datum nicht. Der Loos entspricht nämlich dem Juli, während Jesus im März oder April gekreuzigt wurde; auch daß ersterer anderwärts mit dem August, September oder Oktober zusammengefallen sein soll, hilft uns nichts. Und that the date of the festival had been for some reason shifted in the time of Berosus, or that two different festivals of the same type may have been held at different seasons of the year, one in spring and one in summer, perhaps by two distinct but kindred tribes, who retained their separate religious rites after they had coalesced in the Babylonian empire — das läßt sich wohl

Digitized by Google

durch Analogien stützen, aber schlechterdings nicht beweisen, und so bleibt doch auch diese Theorie sehr unwahrscheinlich.

Indes Frazer selbst glaubte wenigstens früher noch auf einem anderen, wieder einem indirekten Wege einen Einfluß der Sakäen auf die in Rede stehende evangelische Erzählung nachweisen zu können. Er meinte zunächst, die Sakäen seien mit dem sogenannten Zakmuk-, dem babylonischen Neujahrsfest identisch, das Ende März gefeiert wurde. So paßt freilich das Datum wieder nicht, und auch die Verwandtschaft zwischen dem Wort Sakäen und dem Namen des Sakäenkönigs Zoganes auf der einen und dem selbst noch problematischen Ausdruck Zakmuk auf der anderen Seite ist zweifelhaft. Ebenso sind die beiden Feste ihrem Wesen nach nicht miteinander zu vergleichen. Wäre an dem Sakäenfeste ursprünglich der König getötet worden, so würde die Sitte, daß er jedes Jahr von neuem, am Zakmukfeste die Hand Marduks ergreifen mußte, allerdings daraus entstanden sein können; aber das war ja nicht der Sinn der Sakäen. Und handelte es sich bei ihnen vielmehr um das Töten des Vegetationsgottes, so ist das auch ganz etwas anderes, als wenn am Zakmukfest vielleicht die Hochzeit des Marduk gefeiert worden ist. Frazer beruft sich daher selbst für seine Gleichsetzung der beiden Feste vor allem darauf, daß sie dem jüdischen Purimfest zugrunde lägen; läßt sich das aber wirklich beweisen?

Was zunächst das Zakmukfest angeht, so stimmt das Datum ja einigermaßen; denn das Purimfest wird am vierzehnten und fünfzehnten Adar gefeiert, der ungefähr dem (Februar und) März entspricht. Ja, nach Esth. 3, 7 zu urteilen, geschah das vielleicht früher einen Monat später und wurde das Fest nur deshalb nachmals eher gefeiert, damit es nicht mit dem Pascha kollidierte. Aber ehe man das annimmt, müßte doch erst bewiesen sein, daß beide Feste identisch sind, und das ist mit Hilfe des Namens Purim nicht möglich. Frazer möchte zwar nach Zimmern, Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes, ZAW. 1891, 157ff., den Ausdruck von dem babylonischen puḫru, die Versammlung, ableiten, indem er dabei an das Festmahl der Götter am Neujahrsfeste denkt; aber nach Wildeboer, Die fünf Megillot 1891, 173 und P. Haupt, Purim 1906, 20. 49 ist das nicht möglich. Letzterer bestreitet auch, daß es ein babylonisches Wort pûru = Los gäbe, wie das Jensen (bei Nöldeke, Esther, EB. II, 1901, 1404, 1) und Frazer behaupten; der Ausdruck bedeute nur Urne, und selbst wenn es anders wäre, so würde doch mit dem babylonischen Ursprung des Wortes Purim noch nicht die Entstehung des Festes aus dem Zakmukfest bewiesen sein. Noch weniger freilich mit seinem fröhlichen Charakter; denn von einem solchen hören wir bei dem Zakmukfeste ausdrücklich überhaupt nichts, und wenn er allerdings ohne dies angenommen werden kann, so genügt das doch nicht zum Beweis der Entstehung des Purim- gerade aus dem Zakmukfeste.

Auch die Sakäen waren nämlich, wie wir sahen, ein fröhliches Fest, ohne daß sie deshalb schon mit dem Zakmukfest identifiziert werden dürften. Und läßt sich das Purimfest sonst auf sie zurückführen, wie das auch Wundt für möglich hält? Frazer meint, die Gestalten des Haman und Mardachai seien dadurch entstanden, daß jener Zoganes entweder von dem jüdischen Erzähler oder wahrscheinlicher schon bei den Persern in zwei Personen zerlegt wurde, one of whom was put to death at the end of the festival, while the other was allowed to go free at least for a time (a. a. O. ^{3}VI, 365). Aber zu einer solchen Zweiteilung lag doch eigentlich kein Grund vor, und wenn Frazer deshalb später in Mardachai vielmehr the other temporary king sieht, who on the death of his predecessor was invested with his royal insignia, and exhibited to the people as the god come to life again (ebd. 401), so deutet doch in der Figur Mardachais nichts auf einen solchen wiederlebendiggewordenen Vegetationsgott

Digitized by Google

(der im übrigen ja hätte angenommen werden können) hin. Noch weniger können Vashthi, die als Gemahlin des Ahasveros, und Esther, die als Cousine und Pflegetochter Mardochais bezeichnet wird, als Frauen jener beiden (angeblich durch Zerlegung des Zoganes entstandenen) Gestalten gedeutet werden; ja, Zoganes scheint außerdem überhaupt keine einzelne Frau gehabt zu haben, sondern durfte nach Dio über den königlichen Harem verfügen. Und endlich paßt eben auch hier wieder das Datum nicht; denn die Sakäen wurden, wie wir sahen, im Juli oder später gefeiert, Purim im März. Wie dieses Fest also auch entstanden sein mag — das ist hier nicht zu untersuchen —, auf die Sakäen wird es so wenig zurückgehen, wie auf das Zakmukfest.

Aber wäre das selbst der Fall, so hätten wir doch immer noch keinen Grund, mit Frazer anzunehmen, daß von den Juden Haman nicht nur, wie wir aus späteren Quellen wissen, im Bilde, sondern in der Gestalt eines lebenden Menschen getötet, Mardochai dagegen in derselben Weise freigelassen wurde. Und wenn gar Drews diese von Frazer with great diffidence (ebd. 419) aufgestellte Hypothese wie eine feststehende Tatsache behandelt, so bezeichnet das J. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? 1910, 49, nicht mit Unrecht als geradezu empörend. Denn jene Sitte, Haman im Bilde zu verbrennen, läßt sich in derselben Weise wie die entsprechende Verbrennung von geschichtlichen Persönlichkeiten erklären — Lang erinnert an die von Guy Fawkes, dem Urheber der Pulververschwörung im Jahre 1605, die in England an jedem fünften November stattfindet. Daß der Christenknabe, der nach Sokrates, hist. eccl. VII, 16, und Theophanes, chronogr. ed. Classen I, 129, Anfang des fünften Jahrhunderts an ein Kreuz gebunden und zu Tode mißhandelt wurde, Haman darstellen sollte, ist keineswegs sicher, und selbst wenn das der Fall wäre, so brauchte diese offenbar vereinzelte Tötung eines Menschen nicht auf eine alte Sitte zurückzugehen. Wenn endlich der Darsteller des Mardochai, um freigelassen werden zu können, in der Weise des „Bartlosen" bei den Persern herumziehen mußte, so wäre der Vegetationsgott mit dem Winter verwechselt worden — denn den stellte der „Bartlose" dar. Und wenn jener zugleich Barabas genannt worden sein soll, so beruht das auf der doppelten Annahme, daß der bei Philo erwähnte Troddel nicht, wie in unseren Handschriften, Karabas, sondern Barabas geheißen habe und bei den Persern die Rolle jenes „Bartlosen" habe spielen sollen; aber beides ist schlechterdings unbeweisbar.

Noch weniger endlich geht es an, die Passion Jesu, um die es sich ja hier eigentlich handelt, als eine Nachahmung jenes angeblichen Purim-Gebrauchs aufzufassen. Wenn Frazer meint, durch diese Annahme würde die schnelle Verbreitung des Christentums in Kleinasien oder zunächst die Inschrift über dem Kreuz Jesu und die schließliche Nachgiebigkeit des Pilatus verständlicher, so ist das, wie wohl nicht näher im einzelnen ausgeführt zu werden braucht, durchaus zu bestreiten. Auch daß Jesus nach der Absicht des Prokurators eigentlich den Mardochai oder Barabas habe spielen sollen, dies aber dann ein anderer getan habe, wird in die Evangelien lediglich hineingelesen, und wenn Frazer (ebd.) gar sagt: the description of his last triumphal ride into Jerusalem reads almost like an echo of that brilliant progress through the streets of Susa which Haman aspired to and Mordecai accomplished, and the account of the raid which he immediately afterwards made upon the stalls of the hucksters and money-changers in the temple, may raise a question whether we have not here a trace of those arbitrary rights over property which it has been customary on such occasions to accord to the temporary king — so wäre es immer noch wahrscheinlicher, daß die Evangelisten, wie Drews meint, diese Züge von Mardochai-Barabas auf Haman-Jesus übertragen hätten — indes diese

Digitized by Google

(und anderer) Zweifel an der Geschichtlichkeit des Leidens Jesu sind in der Tat, mit Frazer (ebd. 412, 1) zu reden, unworthy of serious attention. Gegen seine eigene Theorie macht er selbst geltend, daß Jesus am Pascha gekreuzigt wurde, Purim aber einen Monat früher fiel, und das bleibt für sie auch dann verhängnisvoll, wenn römische Soldaten diese jüdische Sitte hätten mitmachen können; denn man darf weder annehmen, daß Purim manchmal im Nisan gefeiert wurde — das wäre nur möglich, wenn es wirklich aus dem Sakmukfest, von dem das galt, entstanden wäre, aber das ließ sich nicht beweisen; — noch, Jesus sei eigentlich einen Monat früher gekreuzigt worden — das bezeichnet Frazer jetzt selbst als äußerst unwahrscheinlich — noch, er sei wenigstens schon einen Monat vor dem Pascha zu seiner Rolle bestimmt worden — denn wenn nach den Dasiusakten der Saturnalienkönig dreißig Tage lang herrschen durfte, so ist schon das unwahrscheinlich, wollte man es aber auch annehmen, so wäre damit doch für das jüdische Purimfest noch schlechterdings nichts bewiesen. So hat denn Frazer diese ganzen Ausführungen jetzt in eine Note verwiesen und an deren Anfang (ebd.) bemerkt: the hypothesis which it sets forth, has not been confirmed by subsequent research. Sie hätte danach vielleicht auch hier nicht so eingehend geprüft zu werden brauchen; es geschah das wesentlich deshalb, weil E. Klostermann (bei Lietzmann, Handbuch zum N.T. II 1, 1907, 137f.), obwohl er zum Schluß den alle diese Theorien ablehnenden Artikel von Geffcken zitiert, diese doch vorher als möglich bezeichnet und so wohl auch weiterhin in der Literatur ähnliche Versuche, zunächst die Verhöhnung Jesu zu erklären, erscheinen werden, in meiner religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments, in die eine solche Untersuchung an sich besser gepaßt hätte, der beschränkten Fassung der Aufgabe dieses Buches entsprechend aber noch nicht widerlegt werden konnten.

Dagegen ist dort die Zurückführung der ja auch im Neuen Testament vorkommenden Figur des Knechtes Jahves auf einen Vegetationsgott, die Gunkel auch in dem Artikel Knecht Jahves, RGG. III, 1912, 1543 vertritt und deshalb nun auch andre akzeptieren werden, sowie die Ableitung des Glaubens an die Auferstehung Jesu am dritten Tage aus der Feier der Wiederlebendigwerdung zunächst des Osiris zur gleichen Zeit, die Bousset selbst, der sie neuerdings wieder (Kyrios Christos 1913, 30) vorträgt, keineswegs für sicher hält, bereits zurückgewiesen worden; ich brauche also auf diese Theorien hier nicht noch einmal einzugehen. Sind sie, und damit der Versuch, auch hier im Neuen Testament primitive Gebräuche nachwirken zu lassen, unhaltbar, so liegt endlich noch weniger Anlaß vor, für die von Paulus I. Kor. 4, 13 auf sich angewandten Ausdrücke περικάθαρμα und περίψημα mit Dollmer an das Sakäen- und (angebliche) Saturnalienopfer zu erinnern. Zunächst nämlich ist die kultische Bedeutung der Worte, wie namentlich J. Weiß hervorhebt, später wohl gar nicht mehr empfunden worden; bedeuteten sie aber ursprünglich Sühnopfer, zu denen sich Hungerleider und armselige Krüppel hergaben, so braucht doch eben nicht gerade an jene besondern Opfer gedacht zu werden. Ja, in denjenigen Gegenden, an deren Sprachgebrauch sich Paulus angeschlossen haben wird, kamen diese wohl überhaupt nicht vor.

2. Beeinflussung der höheren Mächte.

a) Magie.

Um die verschiedenen hier in Betracht kommenden magischen Gebräuche sachgemäß ordnen zu können, müssen wir, wie zu Anfang des ersten Haupt-

Digitized by Google

teils für die religiösen Vorstellungen, fragen, wie sie wohl entstanden sind. Darüber hat man wieder verschiedene Theorien aufgestellt, die doch in dieser Form nicht haltbar sein dürften.

Wenn nämlich 1. Marrett[1] die Magie so entstanden denkt, daß der Primitive impulsiv das Bild seines Feindes vernichtet, dabei gemerkt habe, wie wohl ihm ein solcher Wutausbruch tue, und deshalb auch weiterhin seinen Feind bedroht habe, daß das diesem „auf die Nerven gefallen" sei, vielleicht dermaßen, daß er dadurch krank wurde oder starb, und daß dieser Erfolg bei dem Betreffenden und anderen den Glauben an seine Zauberkraft auch in anderer Beziehung hervorgehoben habe, so werden damit natürlich zunächst nur gewisse Formen der Magie erklärt. Aber etwas anderes war vielleicht auch gar nicht Marretts Absicht; wichtiger ist es also wohl, daß auch für jene Formen seine Erklärung nicht genügt, ja daß sie dasjenige, was sie erklären will und soll, schon voraussetzt. Denn warum fällt denn einem andern eine solche Bedrohung, über die wir lachen würden, dermaßen auf die Nerven? Doch offenbar nur, weil er schon an ihre Wirkung glaubt. Oder wie Wundt[2] sagt: „gewiß ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Suggestion bei der Verbreitung solcher Vorstellungen eine große Rolle spiele. Sie kann besonders in dem Sinne zu der Befestigung jeder Art von Zauberglauben beitragen, als die feste Überzeugung, verzaubert zu sein, schließlich krank machen und den Widerstand gegen eine Gefahr lähmen, auf diese Weise also die Wirkungen tatsächlich hervorbringen kann, die der Zauberer beabsichtigt. Immerhin sind das nur Momente, die den Zauberglauben, wenn er einmal da ist, befestigen, die ihn aber nimmermehr hervorbringen können." Es ist also wohl nicht zu verwundern, daß Marretts Theorie, soweit ich sehe, fast bei niemand anders Anklang gefunden hat.[3]

Dagegen ist 2. die Erklärung, die Wundt selbst in seiner Völkerpsychologie gibt und in der zweiten Auflage noch deutlicher, als in der ersten, herausarbeitet — in den Elementen der Völkerpsychologie geht er nur wenig auf die Sache ein — auch von Jevons[4] und Helm[5] akzeptiert worden. Wundt findet den Ursprung der Magie in unerklärlichen Krankheits- und Todesfällen, die der Primitive aus der Wirkung einer Seele auf die andere erklärt habe; erst aus diesem direkten Zauber sei dann der indirekte (zunächst der symbolische,[6] dann der magische) dadurch entstanden,

---

[1]) The Threshold of Religion (1909), 49ff.
[2]) a. a. O. [2]IV, 1910, 278.
[3]) Eine Ausnahme macht vielleicht A. Horneffer, Der Priester 1912, I, 233f.
[4]) Magic 1909, 7ff., Comparative Religion 1913, 49ff.
[5]) Altgermanische Religionsgeschichte I, 1913, 45.
[6]) Helm a. a. O. will dafür lieber sympathischer Zauber sagen; ich komme auf die diesem Ausdruck zugrunde liegende Vorstellung unten zurück.

Digitized by Google

daß die Seelenvorstellungen immer mehr zurücktraten. Diese Erklärung verdient insofern den Vorzug vor der Marrettschen, als sie die verschiedensten Formen der Magie berücksichtigt; dafür aber leidet sie an dem Mangel, daß sie den Animismus als ursprünglich ansieht. „Der Faust der Primitiven bleibt bei der Deutung stehen: im Anfang war die Kraft."[1] Deshalb kann auch der von Wundt sogenannte magische Zauber, bei dem die Seelenvorstellungen keine Rolle spielen, nicht durchweg — stellenweise wäre es ja denkbar — erst später entstanden, sondern muß vielmehr — und das trifft nachträglich auch noch die Marrettsche Theorie — der älteste sein. Aber wie soll man ihn nun erklären?

3. Die namentlich in England herrschende, von Jevons als klassisch bezeichnete Erklärung der Magie ist zuerst von Tylor[2] in folgendem einen Satz gegeben worden: man, as yet in a low intellectual condition, having come to associate in thought those things which he found by experience to be connected in fact, proceeded erroneously to invert this action, and to conclude that association in thought must involve similar connection in reality. Frazer,[3] der diese Erkärung wiederholt, hat sie doch zugleich in die Form gebracht, daß er homöopathische oder imitative und kontagiöse Magie unterscheidet[4] und erklärt: homoeopathic magic commits the mistake of assuming that things which resemble each other are the same: contagious magic commits the mistake of assuming that things which have once been in contact with each other are always in contact.[5] Darin liegt aber bereits, daß mindestens bei der kontagiösen Magie die zwischen zwei Dingen angenommene Verbindung doch in ihnen selbst vorgebildet war, ja, sie beruht, wie Hubert und Mauß[6] sagen, vielmehr auf dem Grundsatz des totum ex parte, und als ein Teil des Gegenstands oder Wesens gilt, so sahen wir früher, auch sein Abbild. Außerdem lassen sich nicht alle magischen Gebräuche unter jenen beiden Rubriken: homöopathische oder imitative und kontagiöse Magie unterbringen, und vor allem wird von

---

[1]) Karutz, Der Emanismus, 3Ethn. 1913, 555.

[2]) Primitive Culture 1871. [5]1913, I, 116.

[3]) a. a. O. [3]I 1, 53. 221 f. 233. 420.

[4]) Wenn Wundt Frazer imitativen und sympathischen Zauber unterscheiden läßt, so beruht das auf einem Irrtum; auch letzterer gebraucht den Ausdruck sympathischer Zauber in der Regel als Bezeichnung der imitativen und kontagiösen Magie; vgl. allerdings a. a. O. [3]V, 1912, 2, 139.

[5]) vgl. auch Doutté a. a. O. 61: ainsi identité ou contiguité de la matière sur laquelle on opère avec le corps de l'intéressé, d'une part; similitude de l'acte, d'autre part: voilà les deux conditions de la magie sympathique; elles se ramènent aux deux formes de l'association des idées.

[6]) Esquisse d'une théorie générale de la magie, L'année sociologique 1904, 7, 66 ff.

Digitized by Google

Frazer noch nicht erklärt, weshalb in allen diesen Fällen eine zauberhafte Wirkung erwartet wird. Allerdings bezeichnet er die Magie als a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct, . . . a false science as well as an abortive art,[1] und darin liegt wohl wieder, daß die Magie von der Erfahrung ausgeht und nur nicht bei ihr stehen bleibt.[2] Aber wie das im einzelnen zu denken sei, hat weder Frazer, noch ein anderer der bisherigen Theoretiker der Magie gezeigt und muß daher im folgenden wenigstens angedeutet werden.[3]

Weil manche Eigenschaften gewisser Dinge auf den Genießenden übergehen, glaubt der Primitive sich auch sonstige und sogar zufällige Eigentümlichkeiten anderer Wesen und Gegenstände dadurch aneignen zu können, daß er diese ißt oder trinkt. Doch kommen dafür natürlich Dinge, die wir dem Mineralreich zuzurechnen pflegen, kaum in Betracht, und so wirkt denn auch der Glaube an eine Übertragung der Eigenschaften solcher durch den Genuß im Neuen Testament nur in einer Beziehung nach.

In der Offenbarung ist mehrfach (7, 17. 21, 6. 22, 1. 17) von Quellen oder einer Quelle oder einem Fluß Lebenswassers oder von Lebenswasser allein die Rede, und die zweite und vierte Stelle zeigen, daß dieses Wasser getrunken werden soll, daß also die Vorstellung zugrunde liegt, man könne sich seine besonderen Kräfte durch den Genuß aneignen. Auch wenn Jesus Joh. 4, 10. 14 der Samariterin sagt, er könne ihr lebendiges Wasser zu trinken geben, das in ihr zu einer Quelle von Wasser, das in das ewige Leben springt, werden würde (vgl. 7, 38), so ist das zwar nur ein Bild, dieses Bild aber setzt die eben erwähnte Vorstellung voraus.

Daß man sich auch die Kräfte eines Baumes einverleiben kann, indem man nicht nur seine Früchte, sondern zugleich seine Blätter ißt, klingt wieder in der Apokalypse nach, sofern hier 2, 7. 22, 2. 14. 17 von einem Holz des Lebens die Rede ist, dessen Blätter zur Heilung sogar der Heiden dienen. Dagegen hat der im übrigen verbreitetste Glaube, daß man sich auf diese Weise die Kräfte von Tieren aneignen kann,[4] im Neuen Testament keine Spur hinterlassen, und ebensowenig natürlich der religiöse Kannibalismus.[5] Auch daß der von Paulus I. Kor. 10, 16 gebrauchte Ausdruck — nur darum könnte es sich handeln[6] — κοινωνία τοῦ αἵματος

[1]) a. a. O. [3]I 1, 53, vgl. auch Hubert et Mauss a. a. O. 61, Marrett a. a. O. 55f.

[2]) vgl. auch Jevons, An Introduction to the History of Religion 1896, 32f., Karuß a. a. O. 582.

[3]) Für eine ausführlichere Behandlung der Frage vgl. meinen Artikel, ARpf. II.

[4]) vgl. Frazer a. a. O. [3]V 2, 141ff., auch MacCulloch, Cannibalism, ERE. III, 205.

[5]) vgl. ebd. 197ff. 204f.

[6]) vgl. meine Schrift: Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum 1913, 48ff.

Digitized by Google

und τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ auf die Vorstellung zurückginge, daß man den Gott in Nachbildung essen könnte, läßt sich, da die Erwähnung von Blut und Leib Christi an die Einsetzungsworte erinnern und der Ausdruck κοινωνία ursprünglich vielmehr die Tischgemeinschaft mit der Gottheit bedeuten kann, nicht beweisen. Und ebenso kann die Joh. 6, 53ff. vorausgesetzte Auffassung des Abendmahls als eines Genießens des Fleisches und des Bluts des Menschensohns einfach aus den Einsetzungsworten herstammen. Es war also in doppelter Hinsicht übereilt, wenn Reinach[1] sagte: „daß das Urchristentum mit seiner Theophagie Europa so schnell erobern konnte, beruht zum großen Teil darauf, daß die Idee von der Manducation des Gottes keine neue war, und daß sie unter einer verklärten Form einen der am tiefsten sitzenden Religionsinstinkte der Menschheit wieder aufleben ließ" — das Urchristentum hat diese Anschauung im allgemeinen gar nicht vertreten und, soweit es das tat, brauchte es nicht von jener (in seiner Umgebung nicht nachzuweisenden) primitiven Anschauung, daß man den Gott in Nachbildung essen könne, abhängig zu sein.[2]

Eher könnte der mit der ganzen bisher besprochenen Anschauung zusammenhängende Glaube, daß man umgekehrt den Genuß von solchen Gegenständen oder Wesen, deren Eigenschaften man sich nicht aneignen will, vermeiden muß, zum Teil den auch im Neuen Testament noch nachwirkenden jüdischen Speiseverboten zugrunde liegen. Wenn die betreffenden Dinge nämlich, wie eine Reihe von Personen, von denen wir noch zu reden haben werden, jetzt als unrein bezeichnet werden, so erklärt sich das ja so, daß die in diesen Dingen und Wesen gefundenen Kräfte als von dem eigenen, wahren Gott verschieden und als von ihm verworfen angesehen werden;[3] aber zunächst sind eben in ihnen besondere Kräfte angenommen worden. Daraus erklärt sich, wie wir schon sahen, das auch act. 15, 20. 29. 21, 25 erwähnte Verbot des Genusses von Blut und von Ersticktem, in dem noch das Blut ist,[4] und ebenso vielleicht, zum Teil wenigstens, die Abneigung gegen den Weingenuß, die Lk. 1, 15 Johannes zur Pflicht

---

[1]) Orpheus 1910, 20, vgl. auch Wundt a. a. O. [2]VI, 1915, 548 (vorsichtiger 253f.), Westermarck a. a. O. II, 448, Toxopëus, Het christendom als mysterie-godsdienst, ThT. 1912, 334.

[2]) vgl. meine Schrift: Der Einfluß der Mysterienreligionen 78. — Wenn Frazer auch das Erstlingsopfer, wie es am Paschafest dargebracht wurde, als Essen des Gottes auffaßt, so läßt sich das nicht beweisen; im übrigen vgl. unten S. 143f.

[3]) vgl. Robertson Smith a. a. O. 112ff., Stade, Bibl. Theologie des Alten Testaments I, 1905, 135f., Wundt a. a. O. [2]IV, 401, Söderblom, Holiness (General and Primitive), ERE. VI, 1913, 736f.

[4]) Über die Ursprünglichkeit dieser Lesart vgl. neuestens Wendt a. a. O. 233, Preuschen a. a. O. 95f., Wendland bei Lietzmann a. a. O. I 2, [2-3]1912, 319, 3 auch gegen F. Dibelius, Die doppelte Überlieferung des Apostheldekrets, StKr. 1914, 618ff.

Digitized by Google

gemacht und 7, 33 von ihm ausgesagt, auch von Paulus Röm. 14, 21 unter Umständen anerkannt, dagegen I. Tim. 5, 23 und vielleicht Kol. 2, 16. 21 bekämpft wird — falls es sich nämlich hier nicht, wie Hebr. 9, 10 und Tit. 1, 14, um unreine Getränke handelt, wie sie im Judentum auch angenommen wurden.[1] Nicht als ob man vorauszusetzen brauchte, weil Natur- und Kulturvölker bis auf unsere Tage (zugleich oder allein) mit Wein Blutbrüderschaft schließen,[2] weil bei den Semiten die Weinlibation an Stelle der Blutspende getreten zu sein scheint,[3] weil die Ägypter nach Eudoxos (bei Plut., de Is. 6) die Rebe aus dem Blut der erschlagenen Giganten entstanden sein ließen, weil Homer Il. 5, 341 f. von den Göttern sagt:

οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον,
τοὔνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται,

und weil endlich der Flamen dialis nach Gellius (noct. Att. X, 15, 12) und Plutarch (qu. Rom. 110), wie kein rohes Fleisch berühren oder nennen, so auch unter keinem Weinspalier durchgehen durfte — deshalb sei auch in dem Weinverbot der Wein als das Blut der Trauben aufgefaßt worden. Aber der Wein könnte unmittelbar, wegen seiner berauschenden Wirkung, als mit unheimlichen Kräften ausgerüstet angesehen worden sein und deshalb als tabu gegolten haben[4] — wenn sich das nicht endlich (namentlich bei Johannes, bzw. den Nasiräern und Rechabiten [Jer. 35, 6 f.]) daraus erklärt, daß der Wein ein späteres Kulturprodukt ist, vor dem man ursprünglich Scheu empfand. Denselben Grund hatte es vielleicht, wenn — um hier nur von Genußmitteln zu sprechen[5] — bei den Israeliten der Sauerteig von manchen Opfern ausgeschlossen (ex. 23, 18. 34, 25, lev. 2, 11. 7, 12[6]) und ebenso am Fest der ungesäuerten Brote (ex. 23, 15. 34, 18, lev. 23, 6, deut. 16, 3 f. 8) verpönt war; doch könnte in dem letzteren Fall auch der Grund gewesen sein, nicht zwar, daß man bei dem Auszug

---

[1]) vgl. Lightfoot, Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon 1900, 191: the ordinances of the Mosaic law applied almost exclusively to meats. It contained no prohibitions respecting drinks except in a very few cases; e. g. of the priests ministering in the tabernacle (Lev. X, 9), of liquids contained in unclean vessels etc. (Lev. XI, 34. 36), and of Nazirite vows (Num. VI, 3). These directions, taken in connexion with the rigid observances which the later Jews had grafted on them (Mt. XXIII, 24), would be sufficient to explain the expression, when applied to the Mosaic law by itself as in Heb. l. c.

[2]) vgl. Hamilton-Grierson, Brotherhood (Artificial), ERE. II, 1909, 858. 862, Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum 1910, 83 f.

[3]) vgl. Robertson Smith a. a. O. 173 f., auch gen. 49, 11, Jos., ant. III, 9, 4.

[4]) vgl. Greßmann, Nasiräer, RGG. IV, 1913, 674.

[5]) sonst vgl. Frazer a. a. O. [3]II, 226 ff.

[6]) vgl. dazu Bertholet, Leviticus 1901, 22.

Digitized by Google

aus Ägypten keine Zeit zum Säuern gehabt hatte, wohl aber, daß man rasch von dem neugewachsenen Getreide genießen wollte, wie denn auch die Natchez-Indianer am unteren Mississippi beim Erntefeste ungesäuerte Brote essen.[1] Und endlich mochte die Gärung mit der Verwesung zusammenzugehören scheinen,[2] die Verwerfung des Sauerteigs also, die ja auch im Neuen Testament noch nachwirkt, — teils in der Erwähnung des Festes der süßen Brote, teils in dem Gebrauch des Sauerteigs als eines Bildes für das Unreine oder Schlechte (Mk. 8, 15 und Par., I. Kor. 5, 7 f., an den anderen Stellen steht er nur im Sinne von etwas sich weiter Ausbreitendem) — könnte zugleich einen Grund haben, der allerdings hier noch nicht hergehört.

Auch die schon erwähnten jüdischen Speiseverbote, gegen die sich Jesus Mk. 7, 15 ff., Mt. 15, 11 ff. wendet, die act. 10, 11 ff. 11, 5 ff., Hebr. 9, 10 und indirekt wohl auch 13, 9, I. Tim. 4, 3, Tit. 1, 14 f. bekämpft werden — Kol. 2, 16. 21 könnte es sich namentlich wegen des in V. 23 folgenden Ausdrucks ἀφειδία σώματος vielmehr wie Röm. 14, 2 ff. um die Verwerfung des Fleischgenusses überhaupt handeln, in welchem Falle dann bei dem Trank wohl doch wieder an Wein zu denken wäre[3] — diese jüdischen Speiseverbote brauchten ursprünglich, d. h. bevor sie systematisch weitergebildet worden waren, nicht durchweg auf der Befürchtung zu beruhen, sich durch den Genuß schädliche Kräfte anzueignen. Zwar daß sie in größerem Umfange dadurch entstanden wären, daß man mit den betreffenden Speisen schlechte Erfahrungen gemacht hatte, das ist wohl ausgeschlossen;[4] auch der Ekel, den schon der Verfasser des vierten Makkabäerbuches (5, 26) als Grund für die Speiseverbote angibt, muß vielfach erst selbst wieder erklärt werden. Ferner haben wir früher gesehen, daß Totemismus bei den Israeliten nicht anzunehmen ist, aus ihm also die Tabuierung gewisser Tiere auch nicht erklärt werden kann. Wohl aber wäre es möglich, daß diese darauf zurückgeht, daß die betreffenden Tiere Aas fressen;[5] wenn die Pharisäer,

[1]) vgl. Frazer a. a. O. ³V 2, 137. — Eerdmans, The Passover and the Days of the Unleavened Bread, Exp. VII, 8, 1909, 461 meint vielmehr, man habe geglaubt: the unclean leavened bread might frighten the soul of the newly reaped barley, aber das ist mit den von ihm angeführten Erntegebräuchen noch keineswegs bewiesen.

[2]) vgl. besonders Robertson Smith a. a. O. 167, 327, von Orelli, Opferkultus des Alten Testaments, RE. ³XIV, 1904, 390.

[3]) Daß nur an Speiseverbote zu denken ist, zeigt am besten E. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe 1902, II, 113.

[4]) vgl. Westermarck a. a. O. II, 268, auch gegen Wigand, Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren, AR. 1914, 433 f. Doch zeigt außer ersterem (S. 264 f.) auch Engels, Les Wangata 1912, 82, daß solche Fälle vorkommen.

[5]) Das wird besonders von König, Reinigungen, RE. ³XVI, 1905, 574 f. betont, vgl. auch Wigand a. a. O. 433.

Digitized by Google

wie ihnen Mt. 23, 24 vorgeworfen wird, Mücken seihten, so hatte das ja auch den Grund, daß man (nach lev. 11, 40) im Wasser ertrunkene Tiere nicht genießen durfte. Auch das ist möglich, daß die Verwerfung mancher Tiere auf ihrer Verehrung durch andere Stämme oder Völker beruht, von denen sich die Israeliten unterscheiden wollten. Wir wissen nämlich vom Schwein, das vielleicht auch Mk. 5, 11 (die Dämonen fahren in Säue), sowie erst recht Lk. 15, 15 f. (der verlorene Sohn hütet die Schweine) als unreines Tier gilt,[1] daß es in der Umgebung Israels vielmehr als heilig angesehen wurde;[2] das Verbot des Schweines wäre also „lediglich als Protest gegen seine Heiligkeit in einem überwundenen oder fremden heidnischen Kult“[3] aufzufassen. Aber vielleicht enthielt man sich des Schweinefleisches (soweit nicht gerade hier in der Tat der Ekel vor dem unreinen Tier oder die Scheu vor dem fremden oder umgekehrt dem Haustier mitwirkte[4]), auch deshalb, weil man durch seinen Genuß mit jenen anderen Gottheiten in Berührung zu kommen fürchtete. Und diese Erklärung würde dann zu der endlich noch möglichen und unmittelbar hierher gehörigen hinüberführen, daß man sich nämlich nicht irgendwelche Eigenschaften oder Kräfte des Schweines aneignen wollte. Aus diesem Grunde ist das Schwein bei den Zulus für Mädchen tabu,[5] und allgemein in Madagaskar und Polynesien;[6] aber ob dieselbe Erwägung für dieses und andere alttestamentliche Speiseverbote maßgebend war, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

Wie durch den Genuß, so glaubt der Primitive auch dadurch sich und anderen fremde Kräfte zuführen zu können, daß er die betreffenden Gegenstände oder Wesen mit sich in *Berührung bringt*. Diese ist am intimsten und gehört daher am engsten mit dem Genuß zusammen, wenn man sich mit gewissen Ingredienzien *impft*;[7] doch braucht davon hier nicht die Rede zu sein, weil diese Methode der Kraftübertragung im ältesten Christentum in keiner Weise nachwirkt.

Wohl aber gilt das von der anderen, bei der die Kraft in der Gestalt einer *Salbe* aufgetragen wird. Daß das nämlich als möglich gilt, geht besonders deutlich aus der Verbindung mit anderen Zeremonien hervor, in der die Salbung manchmal erscheint. So wird bei der Pubertätsweihe auf

---

[1]) Doch vgl. die Achikarerzählung und dazu *Bertholet*, Biblische Theologie des Alten Testaments II, 1911, 166.

[2]) vgl. *Robertson Smith* a. a. O. 221, *Benzinger*, Hebräische Archäologie 1894. [2]1907, 408, *Bertholet*, Leviticus 38 f., *Cook*, Israel and Totemism, Jew. Quart. Rev. 1902, 14, 422 f., *Wächter*, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult 1910, 82 ff., *Graf Baudissin* a. a. O. 144 ff.

[3]) *Bertholet* a. a. O. 39.

[4]) vgl. *Westermarck* a. a. O. II, 267 ff., *Wigand* a. a. O. 431 ff.

[5]) vgl. *Frazer* a. a. O. [3]I 1, 118.

[6]) vgl. *Thomas*, Animals, ERE. I, 1908, 525.

[7]) vgl. *Frazer* a. a. O. [3]V 2, 143. 158 f.

Digitized by Google

den Andamanen dem jungen Mann zuerst ein toter Bär auf Schultern, Nacken und Beine gelegt, um ihn dadurch stark zu machen; dann wird das Tier aufgeschnitten, sein Fett geschmolzen, über den Novizen gegossen und er damit eingerieben. Die Araber in Ostafrika behaupten auch ausdrücklich, eine Einreibung mit Löwenfett mache kühn, und die gleiche Wirkung schrieben die Priester des Tezcatlipoca der aus verschiedenen Bestandteilen hergestellten Salbe zu, mit der sie sich einschmierten, bevor sie ihre Menschenschlächtereien vornahmen. Auch die Kräfte von verstorbenen Menschen glaubt man sich in Afrika, Australien und gewiß überall da aneignen zu können, wo die Sitte herrscht, sich mit der aus der Leiche ausfließenden Jauche einzureiben; die Beku in Westafrika verwenden zu diesem Zweck auch die Asche von Toten.[1] Im Neuen Testament, wie schon im Alten und anderwärts, erscheint nun zwar die Salbung manchmal (so Mk. 14, 3ff. 16, 1, Mt. 6, 17. 26, 7ff., Lk. 7, 38. 46f., Joh. 11, 2. 12, 3ff.) lediglich als Teil der Toilette oder der Zurüstung der Leiche; aber schon in diesen Fällen und namentlich in dem letzteren ist es zweifelhaft, ob die Salbung nicht von vornherein mehr war. Jedenfalls hat sie bei der Einsetzung des Königs, nach der auch der Messias oder Christus heißt,[2] einen anderen Sinn, der es ermöglichte, daß sie Lk. 4, 18, act. 4, 27. 10, 38, II. Kor. 1, 21, Hebr. 1, 9, zum Teil auf Grund alttestamentlicher Stellen, als Bild für die Verleihung des Geistes gebraucht wird. Endlich Mk. 6, 13, Lk. 10, 34 und Jak. 5, 14 erscheint die Salbung als heilkräftig — und das weist besonders deutlich auf jene ursprüngliche Auffassung zurück.[3]

Der Glaube, daß man sich durch Waschen oder Besprengen mit einer Flüssigkeit die Kräfte, die in diese überführt worden sind, aneignen kann,[4] liegt dem Hebr. 9, 13 erwähnten Gebrauch mit der Asche der roten Kuh zugrunde. Eine rotfarbige, — von dem Grund dieser Bestimmung war schon früher die Rede — fehllose Kuh, an der kein Makel und auf die noch nie ein Joch gekommen war, sollte nach num. 19, 2ff. außerhalb des Lagers geschlachtet, mit Zedernholz, Ysop und Karmesin, denen wohl auch

---

[1]) vgl. ebd. 148. 162ff., auch Robertson Smith a. a. O. 294. 295f., sowie Spiegelberg, Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern, AR. 1906, 143f. Wie das Salben in Indien auch später noch als Zauber aufgefaßt wurde, zeigt Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1908, 150f.

[2]) Über die abweichende Meinung Lagardes vgl. Weinel, משח und seine Derivate, ZAW. 1898, 14ff.

[3]) vgl. Crawley, Anointing (Introduction), ERE. I, 550ff., Jastrow, dass. (Semitic), ebd. 557, Heitmüller, Ölsalbung im N. T., RGG. IV, 1913, 874f. Wenn Wellhausen, Zwei Rechtsriten bei den Hebräern, AR. 1904, 33ff. behauptet, משח bedeute ursprünglich nur mit der Hand streichen, so ist doch noch zu erklären, weshalb man dabei Öl verwendete, und das wird nur in der angegebenen Weise möglich sein.

[4]) vgl. Frazer a. a. O. [3]I 1, 144.

Digitized by Google

besondere Kräfte zugeschrieben wurden, zusammen verbrannt und die Asche draußen vor dem Lager niedergelegt werden, „damit sie für die Gemeinde zum Reinigungswasser (und zwar für diejenigen, die sich an Toten verunreinigt hätten) aufbewahrt werde". Dabei handelte es sich wohl, obgleich das vorliegende Gesetz eine späte literarische Leistung ist, nicht um die nachträgliche Verwendung der Asche eines Opfers, sondern um einen alten Brauch, der also um so mehr hier erwähnt werden mußte.[1] Desgleichen bestand das Opfer, das auch Mk. 1, 44 und Par. der geheilte Aussätzige darbringen soll, nach lev. 14, 2ff. zum Teil aus einer solchen Besprengung: der Priester sollte einen Vogel über lebendigem Wasser schlachten, in dieses außerdem einen andern Vogel, Zedernholz, Karmesin und Ysop tauchen und dann damit den zu Reinigenden siebenmal besprengen — offenbar, um ihm die im Wasser wohnenden Kräfte zuzuwenden. Vor allem aber klingt diese Auffassung des Untertauchens oder Taufens wohl nach, wenn act. 19, 6 und Hebr. 6, 2 die Taufe mit der Handauflegung verbunden erscheint, von der gleich noch einmal die Rede sein wird. Ja, vielleicht liegt jene Anschauung auch zugrunde, wenn Mk. 1, 8 und Par., Joh. 1, 33, act. 1, 5. 11, 16 ein Taufen mit dem heiligen Geist erwähnt wird; denn wenn sich diese Auffassung der Taufe auch ohne eine solche Annahme erklärt, verständlicher wird sie allerdings, wenn in ihr jene primitive Anschauung nachwirkt. Auch wenn Paulus Gal. 3, 27 sagt: so viele von euch in Christus getauft sind, haben Christus angezogen —, so glaubt er zwar m. M. n.[2] nicht, daß die Taufe das bewirke, aber daß er in diesem Zusammenhang, wo das eigentlich nicht nötig war, der Taufe gedenkt, und daß er das dann in dieser Form tut, das hat vielleicht doch den Grund, daß sie ursprünglich sogar als ein Anziehen der in dem Wasser wohnenden Gottheit aufgefaßt wurde. Wird endlich Mt. 3, 11, Lk. 3, 16 neben dem heiligen Geist auch noch Feuer genannt, so könnte man zunächst annehmen, daß ursprünglich auch dessen Kräfte angeeignet werden sollten; aber die Fortsetzung: er hat seine Worfschaufel in der Hand und wird seine Tenne reinmachen und den Weizen in die Scheuer bringen, die Spreu aber mit unverlöschlichem Feuer verbrennen — zeigt doch, daß nicht an das Feuer des Geistes, sondern des Gerichts zu denken ist.[3]

Der Glaube, daß man sich auch durch weniger intime Berührung mit Gegenständen oder Personen deren Kräfte aneignen könne, spielt, soweit dabei Steine oder Metalle in Betracht kommen,[4] im Neuen Testament

[1]) vgl. Holzinger, Numeri 1903, 78ff., Stade a. a. O. I, 143, König a. a. O. 576. 577f.

[2]) vgl. meine Schrift: Der Einfluß 34.

[3]) vgl. J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I, 1906, 63. 225, E. Klostermann a. a. O. 7. 170.

[4]) vgl. Frazer a. a. O. [3]II, 160ff.

Digitized by Google

keine Rolle; um so mehr, sofern es sich um Pflanzen handelt. Zwar der Siegeskranz, auf den wohl nicht nur der unvergängliche Kranz zurückgeht, um den die Christen in der Rennbahn laufen sollen (I. Kor. 9, 25), und der Kranz der Gerechtigkeit, der vor Paulus liegt, nachdem er den guten Kampf gekämpft und den Lauf vollendet hat (II. Tim. 4, 8), sondern auch der Kranz des Lebens (ap. 2, 10, Jak. 1, 12, vgl. I. Petr. 5, 4, ap. 3, 11 – 6, 2 handelt es sich wohl überhaupt um einen Siegeskranz) – dieser Siegeskranz ist neuestens von Köchling[1] vielmehr als ein Mittel, Dämonen fernzuhalten oder genauer irrezuführen, erklärt worden. Aber wenn auch manchmal ein Kranz aufgesetzt wurde, sive quod hoc vinculum circumligatum tutamentum esse contra daemones malignos, sive quod hoc vinculo daemonem ipsum vincire i. e. in potestatem redigere se posse credebant,[2] und wenn man auch, wie wir später sehen werden, sonst feindliche Geister irrezuführen suchte, hier scheint doch der Kranz gerade nach Köchlings eigener Darstellung mindestens zugleich den Zweck zu haben, die Kräfte des Baumes, von dem er genommen ist, auf den Träger zu überführen. Ob der Siegeskranz wieder, wie der Agon selbst, mit dem Totenkult zusammenhängt,[3] und ob der Kranz an den zuletzt angeführten neutestamentlichen Stellen zugleich direkt aus diesem[4] oder aber aus dem Mysterienkult stammt –, das kann hier auf sich beruhen; denn seine ursprüngliche Bedeutung würde in all diesen Fällen dieselbe bleiben – dieselbe, wie auch schon bei den Primitiven.[5] Dagegen haben die goldenen „Kränze", die die vierundzwanzig Ältesten ap. 4, 4. 10 und der einem Menschensohn ähnliche tragen, wohl mit einem Kranz in dem bisher erörterten Sinne des Worts nichts zu tun, sondern gehen entweder auf die Kopfbinde oder die Strahlenkrone der Diadochen zurück, die hier nicht auf ihre Herkunft untersucht zu werden brauchen.[6] Daß der Kranz von zwölf Sternen 12, 1 zugleich die Tierkreisbilder bedeutet, ist ja klar; auf act. 14, 13 komme ich unten zurück.

Die Sitte, sich auch durch Zweige, die man in der Hand hält, die Kraft der betreffenden Bäume oder Pflanzen übertragen zu lassen, wirkt vielleicht noch in der späteren Form des Laubhüttenfestes nach, das ja auch Joh. 7, 2 erwähnt wird. Während nämlich lev. 23, 40 vorgeschrieben wird, am ersten Tage des Festes Früchte von prächtigen Bäumen, Palmzweige und Äste von dichtbelaubten Bäumen, sowie Bachweiden zu holen

[1]) De coronarum apud antiquos vi atque usu 1914, 70f.
[2]) ebd. 21f.
[3]) So auch Jak. Klein, Der Kranz bei den alten Griechen, Beigabe zum Jahresbericht des k. humanist. Gymnasiums zu Günzburg 1912, 60.
[4]) vgl. darüber auch MacCulloch, Crown, ERE. IV, 1911, 338f.
[5]) vgl. Köchling a. a. O. 41.
[6]) vgl. Hill, Crown (Greek and Roman), ERE. IV, 344f.

Digitized by Google

(doch wohl, um daraus Hütten zu bauen), wurden später (Jub. 16, 30, II. Makk. 10, 6f., Jos., ant. III, 10, 4. 245. XIII, 13, 5. 372) daraus Kränze und Sträuße gemacht,[1] und daß man ihnen die angegebene Wirkung zuschrieb, geht wohl aus dem hervor, was Mannhardt[2] über ihre weitere Verwendung berichtet: „das ausgeklopfte Weidenbüschel wird in dem Beutel, der die Gebetsriemen enthält, aufbewahrt, die Myrte in das Sabbatbüchslein getan, den Stiel des Paradiesapfels ließ man noch unlängst von Schwangeren abbeißen". Wir hätten es also hier mit einer ähnlichen Entwicklung zu tun, wie sie für den Parsismus gegenüber Herodots Bericht (I, 132), beim Opfer würde weiches Gras ausgebreitet, das Avesta (Yasna 57, 6), Dinon (fr. 8, Fragm. hist. graec. II, 91) und Strabo (XV, 3, 14f.) mit ihren Angaben bezeichnen, die Zweige würden von den Priestern in der Hand gehalten. Aber zugleich käme in der jeweilig späteren Sitte eine primitive Anschauung zum Ausdruck, ja vielleicht würde die spätere jüdische Feier auf der Wiederaufnahme eines uralten Gebrauchs beruht haben. Wie dieser des näheren beschaffen gewesen sein könnte, ist freilich hier nicht zu untersuchen — geschweige denn, ob dem Sukkot- ursprünglich ein Sikkut-Fest zugrunde gelegen haben dürfte.[3] Daß das Laubhüttenfest in seiner späteren Gestalt das Vorbild für den Empfang Jesu bei seinem Einzug in Jerusalem abgegeben habe, kann man wohl nur sagen, wenn man dem johanneischen Bericht folgt, in dem (12, 13) von einem Auf-den-Weg-streuen der Zweige keine Rede ist, sondern bloß davon, daß die Menge die Zweige der Palmen genommen habe. Aber, wie die Sache auch zu denken ist, jedenfalls würde der Verwendung von Zweigen oder Büscheln wohl der Glaube an die Übertragbarkeit der in dem Baume wohnenden Kräfte zugrunde liegen.[4] Aus ihm erklärt es sich auch, daß die Seligen aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen, die ap. 7, 9 vor dem Thron und dem Lamm stehen, Palmen in ihrer Hand haben; denn so naheliegend und in sich selbst verständlich, wie Bousset annimmt, ist dieses Attribut wohl doch nicht. Auch daß der Ysop auf Grund von alttestamentlichen Stellen, von denen ja einige schon besprochen wurden, Hebr. 9, 19 und Joh. 19, 29 erwähnt wird, liegt vielleicht an den besonderen Kräften, die man in ihm wohnend dachte.[5] Über den ursprünglichen Grund der besonderen Schätzung des Stabes endlich ist schon früher das Nötige gesagt worden.

---

[1]) vgl. Buhl, Laubhüttenfest, RE. [3]XI, 1902, 304ff.

[2]) a. a. O. [2]I, 283f.

[3]) vgl. Benzinger a. a. O. [2]395, 2.

[4]) vgl. die ähnliche Deutung einer mohammedanischen Überlieferung bei Goldziher, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, AR. 1910, 42. Oder hätte man mit den Zweigen böse Geister verscheuchen wollen?

[5]) vgl. Socin, Ysop, Kurzes Bibelwörterbuch 1903, 736.

Digitized by Google

Daß man sich ursprünglich noch auf andere Weise Kräfte von Pflanzen oder Bäumen aneignen zu können geglaubt hat (etwa dadurch, daß man sich mit ihnen schlug, sie in seiner Nähe anbrachte oder aufstellte[1]), ist aus dem Neuen Testament nicht zu erschließen. Wohl aber könnte der Verwendung von Pflanzen- und Tierstoffen zur Kleidung im weitesten Sinne des Worts, wie sie uns auch hier begegnet, ursprünglich zum Teil wenigstens jener Gedanke zugrunde gelegen haben. Aus ihm ist es also vielleicht in letzter Linie zu erklären, wenn Jesus Mark. 15, 46 und Par. in eine Leinwand (Matthäus setzt noch hinzu: eine reine) gewickelt und so begraben wird, sowie wenn die sieben Engel mit den sieben letzten Plagen ap. 15, 6 nach Art der israelitischen Priester mit reiner glänzender Leinwand bekleidet sind. Ob auch die übrigen weißen oder glänzenden Kleider, die im Neuen Testament vorkommen, als aus Leinwand und ursprünglich zu dem angegebenen Zweck hergestellt zu denken sind, läßt sich natürlich nicht entscheiden, ja, wenn Mk. 9, 3 von den Kleidern Jesu bei der Verklärung gesagt wird, kein Walker auf Erden hätte sie so weiß machen können, so ist selbstverständlich viel mehr an wollene Kleider zu denken. Aber auch durch sie hat man sich Kräfte aneignen zu können geglaubt;[2] daraus erklärt sich nicht nur der Gebrauch, Opfertiere mit Wollbinden zu schmücken, der wohl auch im Neuen Testament, act. 14, 13, erwähnt wird — wenn nämlich bei στέμματα zunächst wenigstens nicht an Kränze, sondern an Opferbinden zu denken ist[3] —, sondern vielleicht auch die Mt. 23, 5 erwähnte jüdische Sitte, sog. Zizijoth, d. h. Quasten mit einer Schnur von blauem Purpur, zu tragen.[4] Daß ihnen nämlich besondere Kräfte zugeschrieben wurden, darf man vielleicht auch daraus entnehmen, daß das blutflüssige Weib Mt. 9, 20, Lk. 8, 44 und die Kranken überhaupt Mk. 6, 56, Mt. 14, 36 gerade die Quasten des Kleides Jesu anrühren — oder konnten sie das am ehesten unbemerkt tun? Im übrigen folgt ihr Charakter als ursprünglicher Amulette wohl aus der nachträglichen Deutung, die ihnen num. 15, 39 f. gegeben wird: das soll euch ein bedeutsamer Schmuck sein: wenn ihr ihn ansieht, so sollt ihr aller Gebote Jahves gedenken usw. Freilich, ob sie wirklich ursprünglich die Kraft des Tieres übertragen sollten und also etwa, wie Robertson Smith wollte, mit den Riemen der luperci zu vergleichen wären, das ist doch zweifelhaft[5] — und noch mehr,

[1]) vgl. Mannhardt a. a. O. [2]I, 251 ff., auch Frazer a. a. O. VII 2, 159 ff., A. Meyer, Das Weihnachtsfest 1913, 76 f. 142.

[2]) vgl. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu 1911, 48 ff.

[3]) vgl. ebd. 61, 1. 63, 3, Köchling a. a. O. 7 f.

[4]) vgl. darüber Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1874.) [3]II, 1898, 484.

[5]) Noch eine andere Erklärung, die sich freilich nur auf den Purpur bezieht, gibt Greßmann, Farben, RGG. II, 1910, 828, sowie Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament 1912, 87.

Digitized by Google

ob mit diesen die allerdings aus Leder hergestellten Tephillin, die ebenfalls Mt. 23, 5 vorkommen und unten noch zu behandeln sein werden, zusammengehören; es wäre ja auch möglich, daß die Quasten Dämonen hätten verscheuchen sollen, wozu sie sonst gebraucht werden.[1] Die rote Wolle, die Hebr. 9, 19, wie das Wasser und der Ysop, in die Schilderung der Bundesschließung ex. 24, 3ff. aus lev. 14, 4ff. und num. 19, 6 eingetragen ist, dient hier nur zur Besprengung mit dem Blut und hat also mit der uns an dieser Stelle interessierenden Verwendung von Wolle oder anderen Teilen eines Tieres nichts zu tun.[2]

Daß man durch Berühren eines Menschen sich dessen Kräfte aneignen zu können glaubt, wirkt jedenfalls in der Erzählung vom blutflüssigen Weibe nach, an die eben schon erinnert wurde, und auf die ich auch unten noch einmal zurückkomme. Ebenso liegt dieser Glaube zugrunde, wenn umgekehrt Jesus die Kinder anrühren soll, oder wenn er die Hand auflegt, oder nur ausstreckt und aufhebt. Von der Kraftübertragung durch den Speichel oder Hauch war schon genügend die Rede, ebenso von der Wirkung, die dem Wort zugeschrieben wird. Es ist daher hier nur noch hinzuzufügen, daß auch das geschriebene Wort, namentlich das Wort Gottes solche Wirkungen ausübt und deshalb als Amulett getragen wird: dies der Ursprung der bereits erwähnten Tephillin, die Mt. 23, 5 durchaus zutreffend φυλακτήρια genannt werden.[3] Daß auch der ehelichen Vereinigung mit der Gottheit eine sakramentale Wirkung zugeschrieben worden ist, ergibt sich daraus, daß in dem Symbol der Attismysterien (Clem. Alex., protr. II, 15, 3. 14P, Stählin 13) das ὑπὸ τὸν πακτὸν ὑπέδυον mit dem ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον zusammengestellt wird, das wohl ein Essen der bezeichneten Art bedeutet, wahrscheinlich auch daraus, daß nach Herodot (I, 182) die als Weib des Apollo betrachtete Prophetin in Patara nur dann weissagte, wenn der Gott dort war. Aber wenn Paulus II. Kor. 11, 2 die Korinther mit einer reinen Jungfrau vergleicht, die er einem Manne, Christus, zuführen möchte, oder wenn Eph. 5, 30ff., ap. 19, 7ff. 21, 2. 9. 22, 17 die Gemeinde als die Braut, das Weib Christi bezeichnet wird, so weist natürlich schlechterdings nichts darauf hin, daß ursprünglich an eine durch Vereinigung der Gottheit und des Menschen bewirkte Stärkung des letzteren gedacht worden

---

[1]) vgl. gerade die von Robertson Smith a. a. O. 334, 757 angeführte Parallele. Auch die Quasten, die die Ägypter nach Herod. II, 81 an ihren Gewändern trugen, könnten diesen Zweck gehabt haben; vgl. das von Wiedemann, Herodots zweites Buch 1890, 347 beschriebene Relief von Saggarah und die damit verglichene arabische Sitte.

[2]) vgl. über diese noch Frazer a. a. O. [2]I 1, 151. 154f.

[3]) vgl. darüber zuletzt E. Klostermann a. a. O. 311, im übrigen Barbara Freire-Marreco, Charms and Amulets, ERE. III, 397.

Digitized by Google

sei.[1] Wenn endlich die Päderastie wirklich von manchen Primitiven als Kraftübertragung von Mensch zu Mensch aufgefaßt worden ist,[2] so ist sie doch von den Griechen kaum noch als solche bewertet worden,[3] und jedenfalls erinnert im Neuen Testament nichts mehr daran, daß sie ursprünglich hier und da vielleicht so verstanden wurde.

Ebensowenig wirkt die primitive Sitte, die Toten mit sich in Berührung zu bringen und deshalb ganz oder zum Teil in seiner Nähe aufzubewahren, um sich so deren Kräfte anzueignen,[4] im ältesten Christentum irgendwie fort. Denn wenn nach Joh. 19, 42 das Grab, in dem Jesus bestattet wurde, nahe war, so bezieht sich das doch nur auf seine Entfernung vom Ort der Kreuzigung. Dieser aber lag nach Hebr. 13, 12 außerhalb der Stadt, und das gleiche ist, wie wir sofort sehen werden, für sein Grab anzunehmen.

Gehen nämlich auf die angegebene Weise Kräfte über, so muß man sich dort, wo man nicht beeinflußt sein will, fern halten: das gilt zwar auch von anderen Wesen oder Gegenständen,[5] doch brauchen wir davon, da diese Anschauung im Neuen Testament nicht nachklingt, nicht erst zu reden. Wohl aber gelten auch hier noch wenigstens gewisse Klassen von Menschen als tabu[6] — wenn auch zumeist, oder wenigstens dauernd, nicht bei den Vertretern des Christentums selbst.

Daß die Juden die Samariter als unrein ansahen, wird Joh. 4 vorausgesetzt (auch wenn die Worte in V. 9: denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern — unecht sein sollten), und ebenso meinten sich, wie wir 18, 28 hören, die Juden durch Betretung eines heidnischen Hauses zu beflecken. Act. 21, 28. 24, 6 wird an den Glauben erinnert, daß der Tempel entheiligt werden würde, wenn ihn ein Heide beträte; das 7, 33 zitierte Wort an Mose ex. 3, 5: ziehe deine Sandalen aus, denn die Stätte, auf die du trittst, ist heiliger Boden — ist vielleicht auch

---

[1]) Im übrigen vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903. [2]1910, 121ff. 230ff., auch Westermarck a. a. O. II, 358.

[2]) vgl. van Gennep, Les rites de passage 1909, 244ff., auch Teßmann, Die Pangwe 1913, II, 158. 271ff. Etwas Besonderes ist es, wenn Westermarck a. a. O. II, 390 sagt: „in Marokko werden nicht nur dem biseruellen, sondern auch dem gleichgeschlechtlichen Verkehr mit heiligen Personen übernatürliche Vorteile zugeschrieben". Von der umgekehrten Auffassung war oben S. 99 die Rede.

[3]) vgl. Ruppertsberg, Εἰσπνήλας, Philologus 1911, 151ff., Semenov, Zur dorischen Knabenliebe, ebd. 146ff. gegen Bethe, Die dorische Knabenliebe, RhM. 1907, 438ff., sowie Pfuhl, Zur Geißelung der spartanischen Epheben, AR. 1911, 643ff.

[4]) vgl. Frazer a. a. O. [3]I 1, 147f. V 2, 150. 153ff., auch Hartland, Death and Disposal of the Dead (Introductory), ERE. IV, 1911, 423. 443.

[5]) vgl. Frazer a. a. O. [3]I 1, 157f. II, 228. 230. 232.

[6]) Über andere vgl. ebd. II, 101ff. 131ff.

Digitized by Google

so zu verstehen, daß gewöhnliche Schuhe die Wohnung Gottes entweihen würden.[1] Weiter hält es Petrus act. 10f. (vgl. Gal. 2, 12) zunächst für unerlaubt, nicht nur mit Unbeschnittenen zusammen und also Unreines zu essen, sondern schon sich zu einem Menschen aus einem andern Stamm zu halten oder mit ihm zusammenzukommen.[2] Vor allem aber werden bei den Synoptikern (Mk. 1, 40ff. und Par., Mt. 10, 8. 11, 5, Lk. 4, 27. 7, 22. 17, 14. 17) die Aussätzigen als unrein bezeichnet, und wird angenommen, daß man sich nicht nur von ihnen, sondern daß auch sie selbst sich von andern fernhalten müssen (V. 12). Der Grund dafür ist, daß in all diesen Fällen auf die Betreffenden andere Mächte oder ursprünglich nur Kräfte einwirken; mit anderen Worten: wenn Jahve den Menschen mit Aussatz schlägt (II. Kön. 15, 5, Jes. 53, 4), so ist das erst eine spätere Deutung.[3]

Wenn bei manchen Stämmen die Frauen als das schwache Geschlecht für die in den Krieg oder auf die Jagd ziehenden Männer schlechterdings tabu sind,[4] so wirkt das im Neuen Testament nicht nach, wohl aber die allgemeinere Beschränkung, der die Wöchnerin und ihr Kind unterliegen.[5] Denn wenngleich die Geburt im Alten Testament (gen. 29, 31. 30, 22) auf Jahve zurückgeführt wird, so muß er doch auch hier an die Stelle von anderen Mächten getreten sein;[6] nur so erklärt es sich nämlich, daß die Wöchnerin als unrein gilt. Freilich im Neuen Testament wirkt diese Anschauung nur insofern noch nach, als Lk. 2, 22 nach der Geburt Jesu von einer Reinigung die Rede ist, die uns erst später zu beschäftigen hat. Aber schon hier ist darauf hinzuweisen, daß an der erwähnten Stelle vielleicht auch eine entsprechende Tabuierung des Mannes vorausgesetzt wird.

Wenn es nämlich dort heißt: ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν,[7] so scheint das nach der Fortsetzung: ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα nur auf Maria und Josef bezogen werden zu können. Weiter

---

[1]) Die andere Erklärung der kultischen Nacktheit wenigstens der Füße aus Konservatismus vertritt wieder Heckenbach a. a. O. 3. 23ff.

[2]) Doch hängt beides so sehr miteinander zusammen, daß man den Bericht trotz Wendt (a. a. O. 177, 1) für einheitlich halten kann.

[3]) vgl. Bertholet, Leviticus 43.

[4]) vgl. Frazer a. a. O. ³II, 157. 163ff.

[5]) vgl. ebd. 147ff., Hartland, Birth (Introduction), ERE. II, 635ff., MacCulloch, Baptism (Ethnic), ebd. 36ff.

[6]) Stade a. a. O. I, 140 meinte, יְסֻדָּה sei ursprünglich ein solcher Geburtsdämon gewesen; ähnlich Bertholet, Aus der Volkskunde der alten Juden, schweiz. Arch. f. Volkskunde 1913, 2f.

[7]) J. Weiß a. a. O. I, 397 meint, es habe ursprünglich αὐτῆς geheißen; aber selbst wenn sich das beweisen ließe, würde eben die gewöhnliche Lesart zu erklären sein, und das ist, wie sich oben zeigen wird, nicht in der von ihm versuchten Weise möglich.

Digitized by Google

aber wäre dann nicht (mit B. und J. Weiß[1]) an eine allgemeine Reinigung von Sünden zu denken, sondern auch Josef müßte durch die Geburt unrein geworden sein sollen. In der Tat ist ja bei manchen Stämmen auch der Vater eines Kindes nicht nur (vielleicht schon vor dessen Geburt) gewissen Speiseverboten und dergleichen unterworfen,[2] sondern er gilt auch selbst als tabu: darauf beruht die eigentümliche Erscheinung des sogenannten Männerkindbetts oder der couvade.[3] Und zwar begegnet uns diese Sitte nicht nur in Amerika, Südostasien und Südwesteuropa,[4] sondern nach Strabo (III, 4, 17) auch bei den Thraziern und Kelten, die schon im dritten Jahrhundert v. Chr. Mazedonien und Asien überflutet hatten — sollte also der dritte Evangelist vielleicht hier davon gehört haben? Ramsay[5] hat ja sogar zu zeigen gesucht, daß Lukas, den er für den Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte hält, aus Mazedonien stamme; aber wenn sich sein Beweis auch von dem Reisebericht der Akten, für den er zunächst gilt, auf das ganze Geschichtswerk übertragen ließe — Harnacks[6] oder Miß Stawells[7] Versuch, es auf einen Antiochener oder Römer zurückzuführen, würde kaum dagegen sprechen —: zwingend ist der Beweis nicht. Indes es bedarf ja auch gar keiner Bekanntschaft gerade mit dem Männerkindbett, um die Ausdrucksweise Lk. 2, 22, wenn sie so, wie bisher angenommen wurde, zu verstehen ist, zu erklären. Es genügt vielleicht schon die Erinnerung an den, ja auch aus primitiver Zeit stammenden und Mk. 10, 8, Mt. 19, 5, I. Kor. 6, 16, Eph. 5, 31 wiederholten Satz gen. 2, 24: Mann und Frau werden ein Fleisch sein — und die darauf beruhenden Tabus auch für den Vater des Kindes. Und doch dürfte man das erst annehmen, wenn jene Erklärung der Lukasstelle feststünde; das wird man aber, da wir im Judentum von einer Reinigung des Mannes nichts hören, kaum behaupten dürfen. Es bleibt vielmehr trotz der Unebenheit, die dann in V. 22 anzunehmen ist, das Sicherste, bei αὐτῶν an Mutter und Kind zu denken — zumal ja nachher zwei alttestamentliche Stellen zitiert werden, die sich auf sie, aber nicht auf den Mann beziehen. Auch wird sonst neben der Unreinheit der Frau öfter, als die des Mannes, diejenige des Kindes erwähnt.

Sonst wirkt die letztere im Neuen Testament ebensowenig nach, wie

[1]) bei Meyer, Kommentar über das N.T. I 2, °1901, 307.

[2]) vgl. Crawley, The Mystic Rose 1902, 417f., Hartland a. a. O. 637, auch Gutmann, Die Tabuvorstellungen der Watschagga, AMZ. 1913, 210, Teßmann a. a. O. II, 184.

[3]) Die Erklärungen von Crawley a. a. O. 421f., sowie Gruppe a. a. O. 904 sind also ungenügend.

[4]) vgl. neuestens Kunike, Das Männerkindbett, ZEthn. 1911, 546ff.

[5]) St. Paul 1896, 202ff.

[6]) Lukas der Arzt 1906, 3ff.

[7]) vgl. Jones, The New Testament in the Twentieth Century 1914, 233f.

Digitized by Google

die Unreinheit des mannbar werdenden jungen Mannes oder Mädchens und der Menstruierenden.[1] Wohl aber liegt die Anschauung, daß beim Geschlechtsverkehr geheimnisvolle Mächte auf den Menschen einwirken, von denen sich andere fernhalten müssen,[2] in letzter Linie wohl der schon erwähnten Regel des Paulus I. Kor. 7, 5 zugrunde: entziehet euch einander nicht, es sei denn nach Übereinkunft auf einige Zeit, um für das Gebet frei zu sein. J. Weiß[3] wendet zwar gegen diese Erklärung ein: „da das Gebet des Christen ἀδιαλείπτως (I. Thess. 5, 17) stattfinden soll, so würde der eheliche Umgang" (wenn er kultisch verunreinigte) „mit einem christlichen Leben überhaupt unvereinbar sein", müßte ihn Paulus also schlechtweg verbieten; aber so buchstäblich war jene Mahnung zum Gebet doch nicht zu verstehen. Andererseits steht nun einmal bei σχολάσητε kein ἀπερισπάστως, das J. Weiß aus V. 35 ergänzt; es handelt sich also nicht darum, „durch zeitweilige Enthaltung vom ehelichen Verkehr eine Zeit völliger Konzentration und Sammlung für anhaltendes und inbrünstiges Gebet zu gewinnen", sondern das Gebet überhaupt ist nach vorherigem Geschlechtsverkehr nicht möglich. Deshalb hieß es ja wohl auch schon Test. Naphth. 8: καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ; so werden ebenfalls die späteren rabbinischen Vorschriften über vorübergehende Enthaltsamkeit (Kethuboth 61b, Jebamoth 62a) ursprünglich gemeint gewesen sein. Ob auch die Empfehlung der dauernden Keuschheit durch den Apokalyptiker (14, 4) und die Gegner des ersten Timotheusbriefes (vgl. 4, 3) diesen, oder einen ähnlichen, Sinn hatte, können wir allerdings nicht sagen; Jesus und Paulus begründen ihre entsprechende Stellungnahme Mt. 19, 12 und I. Kor. 7, 33f. jedenfalls anders. Und so könnte denn nur noch act. 15. 20. 29. 21, 25 die πορνεία (mag darunter nun die eigentliche Unzucht oder — mit Wendt — die Unzuchtsehe im Sinne von lev. 18, d. h. die Ehe unter nahen Verwandten zu verstehen sein[4]) deshalb zugleich mit den ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων und weiter mit dem πνικτόν und αἷμα verpönt werden, weil sie ursprünglich als Berührung mit fremden Mächten angesehn wurde — ebenso, wie wir das von dem Genuß von Blut und Ersticktem gefunden haben, und wie der Götzendienst, namentlich die Teilnahme an Opfermahlzeiten, ja auch aufgefaßt werden konnte. Aber zwingend ist das alles doch vielleicht nicht; es bleibt möglich, daß die πορνεία und auch die Götzenopfer aus weniger altertümlichen Gründen verworfen werden.

[1]) vgl. Frazer a. a. O. [3]II, 145ff. 156ff. VII 1, 22ff.

[2]) Daß der Beischlaf auch im Alten Testament als verunreinigend gilt, scheint mir König a. a. O. 565ff. nicht widerlegt zu haben.

[3]) Der erste Korintherbrief 1910, 174.

[4]) Preuschen, Untersuchungen zur Apostelgeschichte I, ZNW. 1913, 8ff. denkt an die in Syrien weitverbreitete sakrale Unzucht.

Digitized by Google

So ist mit Sicherheit im Neuen Testament nur noch von der Scheu vor Berührung mit Toten, beziehentlich den Geistern, die sie geholt haben,[1] eine Spur zu entdecken. Zwar wenn das Wort dt. 21, 23: ein Gehängter ist bei Gott verflucht — nach dem dortigen Zusammenhang bedeutet, daß er das Land verunreinigt, so wird daran Gal. 3, 13, wo das Wort zitiert ist, nicht mehr gedacht. Auch daß man die Toten, um sich ihnen zu entziehen, überhaupt, und speziell außerhalb der Stadt (vgl. Lk. 7, 12), begraben, ja daß man vielleicht deshalb auch die Toten in das Obergemach gelegt habe (vgl. act. 9, 37), das wird nirgends mehr angedeutet. Weiterhin das Fasten bei Todesfällen wird Mk. 2, 20 und Par. als natürlicher Ausdruck der Trauer aufgefaßt; aber ursprünglich wird es, zum Teil wenigstens, den Grund gehabt haben, daß man meinte, die Speise, die man im Hause hatte und die man sonst am ersten gegessen hätte, sei ebenfalls tabu geworden.[2] Ja, sie würde es auch werden, wenn sie diejenigen, die den Toten besorgt haben, oder die Trauernden überhaupt anfassen wollten: deshalb gebrauchen diese manchmal besondere Instrumente beim Essen oder lassen sich auch solche von andern halten oder lecken ihre Nahrung vom Boden auf.[3] Und wenn es sich dabei um kein Fasten handelt, so erklärt sich doch auch dieses zugleich[4] wohl daraus, daß man fürchtet, mit irgendwelcher Speise die Geister der Verstorbenen oder diejenigen, die die Toten geholt haben, in sich aufzunehmen. Ebenso dürften bei den Israeliten die Gräber, wie Mt. 23, 27 vorausgesetzt wird, deshalb getüncht worden sein, damit sich jeder von ihnen und den in ihnen ruhenden Toten, beziehentlich den sie umschwebenden Geistern der Toten oder des Todes fernhalten könnte. Greßmann[5] möchte zwar, weil die Variante bei Lk. 11, 44: ihr seid wie die unkenntlichen Gräber — dann das direkte Gegenteil besagen würde und weil das kaum erklärlich wäre, lieber an kostbar bemalte, nicht leicht zu übersehende Gräber denken, wie sie in der Umgebung von Tiberias und in Meron vorhanden sind, und bei den unkenntlichen Gräbern des dritten Evangelisten an die nur aus einer kleinen Steinplatte bestehenden Gräber der armen Leute, wie wir sie z. B. im Kidrontal finden, so daß der Sinn beide Male wäre: man erkennt euer wahres Wesen so wenig wie das der Gräber. Aber daß der dritte Evan-

---

[1]) vgl. darüber im übrigen Frazer a. a. O. II, 138ff. 165ff.

[2]) Ganz sonderbar Elhorst, Die israelitischen Trauerriten, Studien für J. Wellhausen 1914, 122: „man fastet, damit man tabuierte Speise (d. h. Speise, die von guten Freunden ins Haus getragen wird) essen kann".

[3]) vgl. Frazer a. a. O. ³II, 140ff.

[4]) vgl. MacCulloch, Fasting (Introductory and non-Christian), ERE. V, 759: probably no single cause can be alleged as the origin of the practice of fasting.

[5]) bei Lietzmann a. a. O. II 1, 316.

Digitized by Google

gelist oder die ihm vorarbeitende Tradition, weil sie die jüdische Sitte nicht kannten, den Text änderten, wäre doch nicht ohne Beispiel, und tatsächlich wissen wir ja nun einmal aus Moed katan I, 2 und Schekalim I, 1, daß man die Gräber namentlich vor dem Pascha weißte, um Ortsunkundige fernzuhalten. Ich möchte also bei der gewöhnlichen Erklärung bleiben. Dagegen braucht allerdings die Bezeichnung τοῖχε κεκονιαμένε, die Paulus act. 23, 3 auf den Hohenpriester angewandt haben soll, nicht mit jener Sitte zusammenzuhängen, sondern kann vielmehr wie Ez. 13, 9ff. zu erklären sein, „so daß Paulus den Hohenpriester als Vertreter der jüdischen Theokratie und damit diese selbst mit einer brüchigen, von falschen Propheten verschmierten Wand verglichen habe".[1] Auch wenn act. 9, 43. 10, 6. 32 Petrus in Joppe bei einem Gerber wohnt, so liegt darin wohl nicht, daß jener sich über die Anschauung hinweggesetzt habe, nach der die Beschäftigung mit Tierleichen verunreinige. Er wird ja erst durch das Gesicht von dem Gefäß wie einem Tuch belehrt, daß es keine reinen und unreinen Tiere gibt; ja nach Kethuboth VII, 10 waren die Gerber nur ebenso, wie die an Geschwüren, Beinschäden oder üblem Geruch aus dem Munde Leidenden, also wegen des ihnen anhaftenden Duftes, zur Anzeige verpflichtet. Wohl aber wird Hebr. 9, 13, wie wir schon sahen, an jenen Brauch, sich mit der Asche einer roten Kuh von der Befleckung mit Toten zu reinigen, erinnert und ebenso ist bei der Heiligung, die die Juden nach Joh. 11, 55 vor dem Pascha vornehmen, auf Grund von num. 9, 6ff. vielleicht an eine Reinigung von der Befleckung durch Leichen zu denken.

Als Mittel, diese und andere Formen des Tabu zu beseitigen, erscheinen im Neuen Testament zunächst und vor allem die Waschungen oder Taufen, die nicht nur, in ihrer jüdischen Form, bekämpft werden (Mk. 7, 2ff., Mt. 15, 2ff., Hebr. 6, 2. 9, 10), sondern auch, in der christlichen Taufe, ja, wenn Hebr. 6, 2 so zu verstehen ist,[2] in wiederholten Waschungen, fortleben. Denn wenn auch die christliche Taufe m. M. n. von Haus aus symbolisch gemeint war, so ist sie doch später (Mk. 1, 4, Lk. 3, 4, act. 2, 36. 22, 16, Hebr. 10, 22, Eph. 5, 26, Joh. 13, 10) als Reinigung aufgefaßt worden.[3] Ja, wenn Paulus nicht nur an der bereits angeführten Stelle Gal. 3, 27, sondern ebenso in anderen Zusammenhängen, wo es eigentlich nicht nötig war (I. Kor. 10, 2. 12, 13) der Taufe gedenkt, so weist auch das schon — ohne daß er selbst diese Anschauung verträte — doch vielleicht darauf hin, daß die Taufe oder eine Waschung überhaupt ursprünglich (wie nach der Meinung jener Korinther, die sich für Tote taufen ließen [I. Kor. 15, 29], auch später noch) mehr als ein bloßes Symbol war. Daß

[1]) Preuschen ebd. IV 1, 132, vgl. auch Wendt a. a. O. 314.
[2]) vgl. darüber H. Windisch bei Lietzmann a. a. O. IV 3, 1913, 48.
[3]) vgl. meine Schrift: Der Einfluß 16. 62. 77.

Digitized by Google

sie ein Reinigungsmittel sei, klingt zwar gerade an diesen Stellen nicht mehr an; aber zweifellos war das ihr ursprünglicher Sinn.[1]

Wenn Mk. 1, 5 und Mt. 3, 6 neben der Johannestaufe das Sündenbekenntnis erscheint, so ist das ja bei der symbolischen Auffassung der ersteren, die ich für die ursprüngliche halte, ganz natürlich; man braucht also nicht anzunehmen, daß, wie von Haus aus die Taufe, so die Beichte eine reinigende Wirkung derselben Art, d. h. ursprünglich die Fähigkeit, ein Tabu zu beseitigen, gehabt habe. Aber im Jakobusbrief könnte diese Anschauung doch noch nachwirken, sofern da das Sündenbekenntnis nicht nur 5, 16 mit dem Gebet zusammengestellt wird, von dem im vorhergehenden Vers sogar allein die Heilung des Kranken erwartet wird, sondern, wieder einen Vers früher, die Salbung mit Öl erscheint, die zweifellos ursprünglich ein magisches Mittel war. Deutlicher noch ist es vielleicht, wenn man nach did. 4, 14, Barn. 19, 12 seine Sünden bekennen und nicht mit bösem Gewissen zum Gebet hinzutreten soll oder did. 14, 1 das erstere tun soll, damit das Opfer rein ist. Da klingt nämlich, wenngleich nur ganz schwach, noch jene primitive Auffassung der Beichte an, nach der sie a sort of spiritual purge or emetic, ja a bodily rather than ... a moral and spiritual purgation war.[2] Nur so ist es ja auch zu verstehen, wenn die malagassischen Walfischfänger sich nicht nur von Frauen und berauschenden Getränken fernhalten — den Grund dafür haben wir ja schon kennen gelernt —, sondern auch einander ihre Sünden bekennen, oder wenn die Aurohuaca-Indianer in Krankheitsfällen ihre Sünden nicht nur bekennen, sondern außerdem auf kleine Steine oder Schalen übertragen lassen.[3] Auch in Indien wirkt die Anschauung nach, daß das bloße Bekennen einer Schuld sie beseitige;[4] vor allem aber hat sie neuestens Steinleitner[5] auf einer Reihe von lydischen und phrygischen Denkmälern aus der römischen Kaiser-

---

[1]) vgl. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser, AR. 1914, 353ff.

[2]) Frazer a. a. O. [3]II, 214. 217.

[3]) vgl. ebd. 191. 215, auch 195. 216ff., sowie die interessante Schilderung einer peruanischen Sitte bei Beuchat, Manuel d'archéologie américaine 1912, 623: parmi les rites de purification, le plus important est le chataycuscay ou ichuri que les anciens auteurs ont assimilé à la confession. Il précédait les fêtes principales. On s'y préparait par un jeûne de plusieurs jours. Les pénitents disaient à l'ichuri les fautes qu'ils avaient commises. Le prêtre mettait alors un peu de cendre, provenant des sacrifices, sur une pierre et le pécheur soufflait dessus. On lui donnait ensuite une pierre huaca, et il allait se laver la tête à la rivière, en certains lieux appelés tincunas.

[4]) Diese Erklärung von Śatapatha Br. II, 5, 2, 20, die Frazer a. a. O. [3]II, 217 gibt, ist wahrscheinlicher als die von Oldenberg a. a. O. 320, 1 versuchte.

[5]) Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike 1913.

Digitized by Google

zeit nachgewiesen. Sie könnte also auch im ältesten Christentum noch Spuren hinterlassen haben.

Jedenfalls gilt das von der Anschauung, daß man Zustände, die als verunreinigend angesehen werden, auf ein Tier übertragen könne. Dazu wird zunächst nämlich der andere Vogel gedient haben, den nach lev. 14, 2 ff. der Priester, um einen Aussätzigen zu reinigen, fliegen lassen sollte, und an den daher auch Mk. 1, 44 und Par. mitzudenken ist (von dem ersteren hörten wir ja schon oben). Warum der zweite in das Blut des ersten eingetaucht werden sollte, kann ich freilich nicht sagen; wohl aber haben wir bei Natur- und Kulturvölkern, wie zu der Übertragung einer Krankheit oder Sünde auf ein Tier,[1] so auch speziell zu diesem Gebrauch Parallelen. Als die Aymara-Indianer in Bolivia und Peru im Jahre 1857 unter einer Plage litten, beluden sie ein Lama mit den Kleidern der Kranken, sprengten Brandy darauf und jagten das Tier in die Berge.[2] Oder wenn bei den Malayen ein wilder Vogel sich in ein Haus verirrt, wird er gefangen, mit Öl beschmiert und dann freigelassen, indem man ihn bittet, alles Unglück mitzunehmen, und ebenso scheinen die griechischen Frauen mit den Schwalben, die sie fingen, verfahren zu sein.[3] Noch deutlicher freilich ist der Sinn der Zeremonie am großen Versöhnungstag, an die Hebr. 7, 27, wenngleich nur im allgemeinen und mit dem irrtümlichen Zusatz, sie würde täglich verrichtet, erinnert wird: der eine Bock soll nach lev. 16, 22 alle Verschuldungen der Israeliten auf sich in eine abgelegene Gegend hinwegtragen, und man soll den Bock erst in der Wüste loslassen. Wenn der Hohepriester nach V. 21 über ihm alle Verschuldungen der Israeliten und alle Übertretungen, die sie irgend begangen haben, bekennen soll, so hat auch das an Sitten, die wir bei Primitiven finden, sein Analogon: wenn bei den Kaffern andere Mittel gegen eine Krankheit nicht mehr verschlagen, führt man manchmal einen Bock zu dem Kranken und bekennt über ihm die Sünden des Kraals, und ähnlich werden bei den Badagas in Südindien die Sünden eines Verstorbenen auf ein Büffelkalb abgewälzt, indem der Älteste des Stammes im Namen des Toten alle Sünden bekennt, die ein

---

[1]) vgl. Frazer a. a. O. ³VI, 31 ff. 49 ff. 190 ff. 208 ff., auch Bertholet, Leviticus 46 f.

[2]) vgl. Frazer a. a. O. ³VI, 193.

[3]) vgl. ebd. 35. — Da eine Araberin vor ihrer Wiederverheiratung mit der Unreinheit ihrer Witwenschaft einen Vogel fortfliegen läßt (vgl. Wellhausen a. a. O. ²III, 171) und namentlich die Bribri-Indianerin von der Unreinheit, die in Folge einer Entbindung an ihr haftet, zum Teil wenigstens dadurch befreit wird, daß irgendein Tier auf sie gelegt wird (vgl. Frazer a. a. O. ³II, 149), so könnte man vermuten, daß auch das einjährige Lamm und die junge Taube oder Turteltaube, bez. die beiden Turteltauben oder jungen Tauben, die nach lev. 12, 6. 8, vgl. Lk. 2, 24 die jüdische Wöchnerin darbringen mußte, ursprünglich die Unreinheit hätten hinwegnehmen sollen. Aber dazu liegt doch kein genügender Grund vor.

Digitized by Google

Mensch überhaupt tun kann.[1] Diese Beispiele zeigen zugleich wieder, wie die Beichte ursprünglich aufgefaßt wurde, außerdem aber, daß der Ritus des großen Versöhnungstages trotz seines nacherilischen Ursprungs doch wenigstens in jenem Punkt auf alte Gebräuche zurückgehen dürfte und auch deshalb, nicht nur weil er sachlich hierher gehört, an dieser Stelle erwähnt werden mußte.

Können auf diese Weise Kräfte auf andere Wesen übertragen werden, so gehen sie natürlich erst recht leicht auf Dinge über, die der Primitive als Teile des betreffenden, und zwar auch eines höheren Wesens ansieht, und werden von ihnen dann auf Menschen übertragen. So wirken zunächst die Kleider in derselben Weise, wie die betreffenden Wesen selbst, und dies nicht nur nach der Meinung der Primitiven, sondern auch nach der mancher Kulturvölker.[2] Wir brauchen uns daher auch nicht zu wundern, wenn im Neuen Testament die Kranken Jesu Kleider anfassen, um dadurch geheilt zu werden, und act. 19, 12 sogar die Schweiß- und Vortücher, die Paulus nur gebraucht hatte, auf die Kranken gelegt werden, mit der Wirkung, daß die Krankheiten von ihnen weichen und die bösen Geister von ihnen ausfahren, sowie daß Jud. 23 vor dem vom Fleisch befleckten Rock gewarnt wird.

Weiterhin wird die Speise, von der jemand gegessen hat, als Teil von ihm angesehen: deshalb essen die Gallas manchmal von der Nahrung, die ein Verstorbener übriggelassen hat,[3] und ebenso bei den Indern die Frauen, die sich Kinder wünschen, von den, den Verstorbenen dargebrachten Mehlklößen, während der Opferer selbst sie wenigstens beriecht.[4] Man meint eben, daß die Speisen, die den höheren Mächten dargebracht worden sind, dadurch, daß diese von ihnen gegessen haben, ihre Kräfte in sich aufgenommen haben und sie nun auch an andere weitergeben können. Deshalb ißt man in Indien auch sonst von dem Opfer und werden sich umgekehrt die Schwachen in Korinth gescheut haben, im heidnischen Tempel ihnen vorgesetztes oder auch nur auf dem Markt gekauftes, aber sicher oder wahrscheinlich von einem Opfer herstammendes Fleisch zu essen. Es wäre auch möglich, daß der von Paulus selbst (I. Kor. 10, 20) für die Teilnehmer an Opfermahlzeiten gebrauchte Ausdruck κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων ursprünglich solche bedeutete, die durch den Genuß von dem, den Dämonen dargebrachten, Fleisch selbst mit diesen in Verbindung treten. Aber sicher ist das nicht, und jedenfalls würde es sich nur um den ursprünglichen Sinn

[1]) vgl. Frazer a. a. O. ³VI, 31. 36. — Wenn Wundt, Elemente der Völkerpsychologie 1912, 201 ff. auch die Geschichte von dem oder den gerasenischen Besessenen Mk. 5, 1 ff. und Par. so erklärt, so weist doch in ihr nichts auf diesen Sinn hin.

[2]) vgl. Frazer a. a. O. ³I 1, 105 ff. II, 131.

[3]) vgl. ebd. ³V 2, 154.

[4]) vgl. Oldenberg a. a. O. 329. 333 f.

Digitized by Google

des Ausdrucks handeln; denn Paulus selbst versteht unter den κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων nur Tischgenossen der Dämonen.[1]

Deutlicher wirkt in dem neutestamentlichen Sprachgebrauch die mit dem primitiven Namenglauben zusammenhängende Anschauung nach, daß man sich durch Nennung des Namens Gottes oder Jesu ihre Kräfte aneignen könne.[2] Aus ihr erklärt sich nämlich zunächst die aus dem Alten Testament stammende Formel: den Namen des Herrn oder Jesu anrufen oder über jemandem nennen (act. 2, 21. 9, 14. 21. 15, 17. 19, 13. 22, 16, Röm. 10, 13, I. Kor. 1, 2, II. Tim. 2, 19, Jak. 2, 7), auch der besonders deutliche Ausdruck: am Namen Jesu festhalten, der uns ap. 2, 13 begegnet. Ferner versteht sich von hier aus die Sitte, im Namen, d. h. unter Nennung des Namens Jesu (Mt. 28, 19, act. 2, 38. 10, 48), und, da diese eine Verbindung mit Jesus herstellt, in oder auf seinen Namen (act. 8, 16. 19, 5, I. Kor. 1, 13) zu taufen — anderwärts (Röm. 6, 3) heißt es dafür: auf Christus. Man begreift es auch, weshalb im Namen Jesu Wunder getan werden (Mk. 9, 33. 38. 16, 17 f., Mt. 7, 22, Lk. 9, 49. 10, 17, act. 3, 6 [vgl. 16]. 14, 7. 10—12. [V. 30 heißt es: durch seinen Namen] 16, 18. 19, 13); wenn Jesus dabei an einigen Stellen näher bezeichnet wird, so hat das den gleichen Grund, wie in der wohl Röm. 6, 3 f. und vielleicht I. Petr. 3, 18 ff. schon vorausgesetzten[3] Taufformel, die also nicht aus der Exorzismusformel erklärt zu werden braucht. Manchmal hat allerdings die Formel: im Namen Jesu — einen anderen Sinn — so auch, wenn Mt. 7, 22 und Mk. 16, 17 von einem in dieser Weise geschehenden προφητεύειν oder λαλεῖν γλώσσαις die Rede ist; denn daß „dem Nennen, Anrufen des Jesunamens . . ., das wir uns wohl als ein ekstatisches . . . zu denken haben, letztlich der Gedanke zugrunde lag, daß man dadurch ‚begeistet', der Geist dadurch herabgezogen wird",[4] — das erscheint mir vielmehr als äußerst unwahrscheinlich. Aber ganz deutlich wirkt jene Schätzung des Namens als Kraftträgers noch nach, wenn es ap. 3, 12 heißt: wer überwindet, auf den will ich schreiben den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalems, das vom Himmel herabkommt von meinem Gott her, und meinen neuen Namen — denn dabei wird trotz Bousset nicht an den von Jesus gegebenen neuen Namen des Siegers, sondern an denjenigen Jesu zu denken sei. Wenn 19, 12 sein oder des Messias Name, den niemand anders kennt, auf sein Haupt (ebenso wie auf diejenigen des Tieres 13, 1 — 17, 3 ist kein Körperteil genannt — Namen der Lästerung und V. 5 auf die Stirn des auf dem Tiere sitzenden Weibes

[1]) vgl. meine Schrift: Der Einfluß 49 f.

[2]) vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, 154 f., Namenglauben im N.T., RGG. IV, 661 ff., worauf auch für das Folgende zu verweisen ist.

[3]) vgl. meine Schrift: Niedergefahren zu den Toten 1900, 101. 104 ff.

[4]) Heitmüller, Im Namen Jesu 247, vgl. ders., RGG. IV, 665.

Digitized by Google

sein Geheimname: Babylon die Große, die Mutter der Buhlerinnen und der Greuel), und wenn auf Gewand und Hüfte[1] des Messias 19, 16 sein Name: König der Könige und Herr der Herren geschrieben ist, so soll damit wohl auch den betreffenden Wesen selbst die in ihrem Namen wohnende Kraft zugewendet werden. Vor allem aber glaubte man sich diese dadurch aneignen zu können, daß man sich mit dem Namen eines andern Wesens stigmatisierte: daher tragen auch die hundertvierundvierzigtausend Auserwählten 14, 1 den Namen des Lammes und seines Vaters auf ihrer Stirn, und ebenso wird 22, 4 der Name Gottes oder des Lammes auf der Stirn der Seligen sein.[2] Auch bei dem Siegel des lebendigen Gottes, das 7, 2ff. andere, 9, 4 wieder erwähnte Hundertvierundvierzigtausend auf der Stirn erhalten, wird an den Namen Gottes zu denken sein, und aus diesem Charakter und Sinn des Siegels erklärt sich nun wieder die Verwendung des Ausdrucks: versiegeln im Sinne von Kraft mitteilen, wie sie am deutlichsten II. Kor. 1, 22 vorliegt, wenn es von Gott heißt: er hat uns gesalbt, versiegelt und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben. Endlich wird im Zusammenhang damit ap. 13, 16f. (vgl. 14, 9. 16, 2. 19, 20. 20, 4) angenommen, daß sich die meisten mit dem Namen des Tieres oder der Zahl seines Namens auf ihrer rechten Hand[3] oder ihrer Stirn stempeln würden; wir sehen also, daß für den Namen auch der Zahlenwert seiner einzelnen Buchstaben eintreten kann. Dagegen wenn Paulus Gal. 6, 17 sagt: niemand mache mir fernerhin Umstände; ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe – so denkt er bei diesen Malzeichen, die ihn offenbar als zu Jesus gehörig, vielleicht auch als von ihm geschützt ausweisen können, wohl weder an seinen Namen, noch die Zahl desselben, sondern an das Bild oder Symbol der Gottheit, mit dem man sich auch noch tätowierte und als das er die Narben, die er im Dienst seines Herrn davongetragen hatte, deutet.[4]

Noch in anderer Beziehung wirkt der Glaube, daß das Bild als ein Teil des betreffenden Wesens seine Kräfte übertrage, im Neuen Testament nach; doch ist darüber schon oben alles Nötige gesagt worden. Hier braucht nur noch hinzugefügt zu werden, daß vielleicht auch der von Paulus Gal. 3, 27 gebrauchte Ausdruck: Christus anziehen nicht nur, wie Lietzmann

[1]) vgl. darüber Perdrizet, La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité, AR. 1911, 107f.

[2]) Namentlich wegen dieser Stelle ist es mir trotz Heitmüller, Im Namen Jesu 313, ΣΦΡΑΓΙΣ, Neutestamentliche Studien für Heinrici 1914, 59 doch unwahrscheinlich, daß in der Apokalypse bereits bei σφραγίς an die Taufe zu denken sei, die ja doch nicht an der Stirn vollzogen wurde.

[3]) vgl. darüber Perdrizet a. a. O. 126ff.

[4]) vgl. darüber zuletzt ebd. 115ff. und Heitmüller a. a. O. 47f., Bousset, Die Offenbarung Johannis 1906, 278, 2, außerdem Lietzmann a. a. O. 264.

Digitized by Google

will, ein Äquivalent für den Empfang des Geistes der Kindschaft Röm. 8, 14 ff. ist, sondern auf die primitive Anschauung[1] zurückgeht, die ja auch in den Mithrasmysterien noch nachwirkt, daß man sich dadurch, daß man sich wie die Gottheit kleidet, in sie verwandeln und so ihre Kräfte aneignen kann. Natürlich würde es sich dann wieder nur um diesen Ausdruck handeln — und auch er erklärt sich vielleicht auf andere Weise, nämlich aus dem Alten Testament, in dem nicht nur der heilige Geist einen Menschen, sondern auch ein solcher Gerechtigkeit anzieht, so daß das gleiche auch mit Bezug auf Christus gesagt werden kann.[2]

Jedenfalls glaubt der Primitive endlich noch, daß er sich auch durch Nachahmung des Verhaltens eines Wesens oder Gegenstandes (das also auch als ein Teil der letzteren betrachtet wird) die Kräfte dieser aneignen, ja sie selbst hervorrufen kann. Im Neuen Testament erklärt sich von da aus zunächst die Ez. 10, 2 ff. nachgebildete Stelle ap. 8, 5, in der ein Engel das himmlische Weihrauchfaß nimmt, es mit Feuer von dem himmlischen Räucheraltar füllt und dieses auf die Erde wirft mit der Wirkung, daß Donner und Stimmen und Blitze und Erdbeben kommen. Auch wenn es 18, 21 — ähnlich wie Jer. 51, 63 f. — heißt: ein starker Engel hob einen Stein wie einen großen Mühlstein und warf ihn ins Meer mit den Worten: so wird mit einem Schwung Babylon, die große Stadt, dahingeworfen und nicht mehr gefunden werden — so sollte ursprünglich das letztere durch das erstere nicht nur angedeutet, sondern bewirkt werden.[3] Und ebenso war es von Haus aus gemeint, wenn ap. 11, 1 der Tempel Gottes, der Altar und die Beter darin gemessen werden sollen, dagegen nicht der äußere Vorhof; denn er ward den Heiden gegeben —, wenn also das Messen, wie Sach. 2, 5 ff., die Erhaltung des Tempels bedeutet: ursprünglich wird es sie vielmehr haben bewirken sollen. Ja, vielleicht geht auch die Bezeichnung der Taufe als eines Begrabenwerdens zum Zwecke der

[1]) vgl. Frazer a. a. O. [3] VII 2, 274.

[2]) vgl. meine Schrift: Der Einfluß 46. — Greßmann, Mose 1913, 246 ff. möchte auch die Hülle vor dem Angesicht Moses, die Paulus II. Kor. 3, 13 aus der Absicht, die Israeliten zu täuschen, erklärt, als eine Maske auffassen, durch die sich Mose in die Gottheit verwandelt habe. Aber das scheint mir, auch wenn man Greßmanns Rekonstruktion des Textes wird gutheißen müssen, doch nicht notwendig anzunehmen zu sein; die Hülle kann von Anfang an haben verhüten sollen, daß die Israeliten von dem Glanz, der infolge des Verkehrs Moses mit Jahve auf seinem Antlitz lag, geblendet oder vielmehr getötet würden. Oder hat sich ursprünglich Mose umgekehrt verhüllt, wenn er mit Jahve redete und um nicht seinerseits von seinem Glanz getötet oder auch, um nicht von ihm erkannt zu werden? Vgl. unten S. 137.

[3]) vgl. die von W. Bauer, Handkommentar zum Neuen Testament IV, (1891.) [3] 1908, 487 angeführte Analogie: „die Griechen versenkten Steine beim Abschluß von Bündnissen: diese sollen so fest sein, wie die Steine definitiv im Meeresgrunde liegen".

Digitized by Google

Auferweckung Röm. 6, 4f., Kol. 2, 12f. nicht nur auf eine hier schon vorausgesetzte Taufformel, die eine Aussage über Tod, Begräbnis und Auferweckung Jesu enthielt, sondern zugleich auf den Gebrauch zurück, bei der Einweihung in gewisse Mysterienkulte Tod und Auferstehung des Menschen darzustellen, wie dieser Gebrauch wieder daher stammt, daß man in primitiver Zeit die Mannbarwerdung dadurch bewirken zu können glaubte, daß man den jungen Menschen scheinbar sterben und wieder lebendig werden ließ.[1] Eine derartige Einwirkung auf Gegenstände des religiösen Glaubens liegt weiterhin vor, wenn man etwa, im einzelnen in verschiedener Weise, durch Nachahmung ihres Verhaltens die Fruchtbarkeit der göttlich verehrten Erde oder die Kraft der Sonne zu vermehren sucht — aber davon brauchen wir nicht zu reden, weil sich nämlich keine Spuren dieses Zaubers im Neuen Testament erhalten haben. Und ebensowenig von dem Glauben, etwa durch Nachahmung des Sonnenlaufs in der entgegengesetzten Richtung (d. h. von links vornherum nach rechts), Verstorbene fernhalten zu können.[2] Wir lassen uns also durch die Erwähnung dieses Brauchs sofort zu den andern Mitteln hinüberführen, durch die man — wenn auch nicht mit derselben Sicherheit, wie durch die magischen Gebräuche — *feindliche Mächte* von sich *abwehren* zu können glaubt.

b) Abwehr feindlicher Mächte.

Immerhin sind unter diesen Mitteln diejenigen, die den magischen noch am meisten ähneln, voranzustellen, und unter ihnen wieder diejenigen, die von jener in ältester Zeit herrschenden Voraussetzung ausgehen, daß die *Toten* — um sie handelt es sich ja im wesentlichen — in derselben Weise, wie hier auf Erden, weiterleben.

Unter dieser Voraussetzung sucht man die Toten zunächst dadurch von sich fernzuhalten, daß man sie *in einer Weise begräbt*,[3] *daß sie nicht wieder aufstehen können*. Wir sahen schon früher, daß dem

[1]) vgl. Frazer a. a. O. [3]VII 2, 225ff., auch Dieterich a. a. O. [2]157ff., sowie meine Schrift: Der Einfluß 41ff. Daß auch das Regenwunder des Elias ursprünglich ein Zauber war, zeigt Dussaud, Introduction à l'histoire des religions 1914, 165f.; doch interessiert uns das hier nicht, da es Jak. 5, 17, wo es allein im Neuen Testament vorkommt, lediglich auf sein Gebet zurückgeführt wird.

[2]) vgl. Goblet d'Alviella, Circumambulation, ERE. III, 659, gegen Hartland a. a. O. 426.

[3]) Da die Toten deshalb manchmal auch im Wasser bestattet werden (vgl. ebd. 421f.), könnte daraus ihre Bezeichnung als ἀλίβαντες, d. h., wie Immisch, Ἀλίβαντες, AR. 1911, 449ff. zeigt, die auf dem Meer Wandelnden, erklärt werden; aber daß auf diese Vorstellung die Notiz Mk. 6, 49, Mt. 14, 26, die Jünger hätten auf dem See Genezaret ein φάντασμα zu sehen geglaubt, zurückgehe, kann man doch deshalb nicht beweisen, weil φ. gar nicht bloß den Geist eines Verstorbenen bedeutet und die Jünger auch Lk. 24, 37 ein πνεῦμα (denn so ist wohl zu lesen) zu sehen glauben, wo kein Wasser in der Nähe ist.

Digitized by Google

Umwickeln der Leichen mit Binden noch im Neuen Testament die tatsächliche Wirkung zugeschrieben wird, daß der Tote nicht gehen kann. Auch der Stein, den man vor das Felsengrab und so dasjenige Jesu und des Lazarus wälzte oder legte (Mk. 15, 46. 16, 3 f., Mt. 27, 60. 66. 28, 2, Lk. 24, 2, Joh. 11, 38 f. 41. 20, 1), sollte wohl ursprünglich nicht eine Beschädigung, sondern ein Wiederkommen des Toten verhüten, ebenso, wie der Sarg, der festgetretene Erdboden oder der Hügel über dem Grab, die Umzäunung desselben usw.[1] Nur braucht bei alledem nicht gerade an ein Weiterleben des in das Grab gelegten Toten gedacht worden zu sein, sondern kann man bereits angenommen haben, daß sich von dem Leib die Seele trenne; denn auch sie wurde ja zunächst noch körperlich gedacht. Sie überhaupt suchte man wohl ursprünglich durch die Totenklage abzuwehren, mag sie auch zunächst einer natürlichen Empfindung entsprungen sein; aber daraus allein erklärt sich noch nicht die übertriebene Art, in der die Toten beklagt werden und die sich auch in den im Neuen Testament für sie gebrauchten Ausdrücken: Lärm und lautes Wehklagen (Mk. 5, 38, vgl. Mt. 9, 23) dokumentiert. Daß man dadurch den Verdacht, den betreffenden Todesfall verursacht zu haben, von sich abwehren wollte, dürfte ebenfalls nur in manchen Fällen zutreffen; erst recht, daß man so die körperlose Seele auf ihren neuen Zustand habe aufmerksam machen wollen. Um so wahrscheinlicher ist es also, daß, wie in Angola, so auch anderwärts die Seele des Verstorbenen oder auch der Geist, der den betreffenden Todesfall verursacht hat, verscheucht werden soll.[2]

Sollten die Toten in der einen oder anderen Form nun doch wiederkommen, so sucht man sie unter anderm dadurch von sich fernzuhalten, daß man sich entstellt, so daß sie einen nicht erkennen. Das wird ja noch Mt. 6, 16 als die faktische Wirkung des Nichtsalbens des Hauptes und Nichtwaschens des Angesichts beim Fasten bezeichnet; vielleicht ist es auch der ursprüngliche Zweck jener mangelnden Körperpflege — jedenfalls wäre das eine wahrscheinlichere Erklärung als die von Lods,[3] nach der man sich nicht wusch par crainte d'irriter l'esprit en paraissant vouloir le chasser avant le temps fixé par la coutume. Daß auch das Fasten zum Teil jenen Sinn und Zweck habe, möchte ich nicht behaupten,[4] wohl aber scheint es mir von einer Reihe von anderen Gebräuchen zu gelten, die im Neuen Testament nicht bei Trauerfällen, sondern bei

---

[1]) vgl. Hartland a. a. O. 433.

[2]) vgl. ebd. 417, auch Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels 1900, 100, Lods, La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite 1906, 121, gegen Elhorst a. a. O. 120. [3]) a. a. O. 114.

[4]) Noch weniger kann man freilich wohl mit Dussaud a. a. O. 206 sagen: il se peut que certaines exagérations du jeûne funéraire se compliquent du simulacre de se laisser périr.

Digitized by Google

sonstigen Gelegenheiten vorkommen, aber auch in jener Beziehung hier erklärt werden müssen, weil erst von da aus ihr entsprechender Sinn und Zweck bei den andern Gelegenheiten deutlich werden wird.

Daß man in der Trauer seine Kleider zerreißt, wird allerdings von Lods daraus erklärt, daß die gewöhnlichen Kleider tabu geworden seien. Gewiß wird das vielfach angenommen; aber warum hätte man dann seine Kleider, die man doch nicht mehr gebrauchen konnte, erst noch zerreißen sollen? Um sie, wie Bertholet meint, schneller von sich tun zu können? Dann müßte man sie doch wenigstens danach ausgezogen haben; aber davon hören wir nichts. Oder hätte man das, wie Bertholet auch noch für möglich hält, nur andeuten wollen, wäre das Zerreißen der Kleider vielleicht vielmehr mit Elhorst als eine gemilderte Form des Nacktgehens zu bezeichnen? Auch dagegen spricht wohl, daß wir von einer derartigen Milderung des angeblich ursprünglichen Brauchs sonst nichts wissen; denn wenn sich die palästinensischen Juden in talmudischer Zeit wenigstens Arm und Schulter entblößten, und die heutigen persischen Juden das Obergewand ausziehen, so handelt es sich eben nicht um ein Zerreißen der Kleider. Wenn aber arabische Frauen gelegentlich die letzte Hülle zerreißen, um Gesicht und Busen zu entblößen, so geschieht das letztere wieder deshalb, weil sie sich Gesicht und Brust schlagen wollen, aber nicht, weil man ursprünglich in der Trauer nackt gegangen wäre. Wenn das Elhorst annimmt,[1] so erklärt er es damit, daß das Sterbehaus ein Tempel des Todes sei, in dem man die Gesetze des Todes zu ehren habe, und die Toten seien nackt begraben und als nackt weiterlebend gedacht worden. Aber das widerspricht der zumeist im Alten Testament herrschenden Anschauung über die Scheol. Auch die weitere Vermutung Bertholets, das Kleiderzerreißen weise wenigstens zum Teil auf ursprüngliches Kleideropfer hin, ist wohl nicht wahrscheinlich; noch weniger die Jirkus,[2] es handle sich um einen Lösezauber; dagegen hat die Erklärung, es solle von Haus aus entstellen, vor allen diesen anderen Theorien den Vorzug, daß sie sich auch auf die neutestamentlichen Stellen anwenden läßt, in denen es erwähnt wird. Wenn nämlich Mk. 14, 63, Mt. 26, 65 der Hohepriester, als Jesus sich als den Menschensohn bezeichnet hat, und act. 14, 14 Barnabas und Paulus, als man ihnen in Lystra opfern will, ihre Kleider zerreißen, so hatte die von ihnen damit befolgte Sitte ursprünglich wohl den Grund, daß man fürchtete, die Gottheit würde sich wegen solcher gotteslästerlichen Äußerungen oder Handlungen sofort rächen, und daß man sich dem entziehen wollte.

---

[1]) Über eine entsprechende afrikanische Sitte vgl. Waitz, Anthropologie der Naturvölker II, 1860, 442, über eine griechische Heckenbach a. a. O. 20.

[2]) a. a. O. 19f.

Digitized by Google

Der Sack, mit dem man sich weiter bei Todesfällen bekleidete,[1] war, wie Grüneisen[2] gezeigt hat, „wahrscheinlich ein Stück grobes Zeug, das man sich beliebig umwerfen und umgürten konnte, mochte man die Kleider abgelegt haben oder nicht, das man sogar unter den Kleidern auf dem bloßen Leibe tragen konnte, das aber auch als Decke zu benutzen war". War der Sack danach jedenfalls ein ziemlich primitives Kleidungsstück, so könnte es sich daraus erklären, daß ihn nach Jes. 20, 1 manchmal auch Propheten trugen, und ap. 11, 3 die beiden Zeugen tragen sollen. Dagegen bei Trauernden sollte er wohl keine heilige, kultische Tracht sein, wie Bertholet (wohl im Anschluß an Schwally[3]) meint, auch kein Zeichen davon qu'on se regarde comme privé, par le départ du défunt, de tout ce qui fait le luxe et le bien-être de la vie, wie Lagrange[4] möchte, sondern er sollte vielmehr entstellen, und dies um so mehr, als er in der Regel von schwarzer Farbe gewesen zu sein scheint. Das geht nämlich auch aus dem Wort ap. 6, 12: die Sonne wurde schwarz wie ein härener Sack — hervor; schwarz ist aber bei den Israeliten, wie bei anderen Völkern, die Farbe der Trauer, wohl nicht wegen seines düsteren Charakters — denn anderwärts sind andere Farben Trauerfarben —, sondern weil es der gewöhnlichen Farbe der Kleider entgegengesetzt ist, und dies wieder zum Teil allerdings wohl, weil man die Trauernden kenntlich machen wollte, damit sich andere von ihnen fernhalten könnten, zum Teil aber auch gerade umgekehrt, weil sie sich entstellen wollten, um nicht von den Toten oder den Geistern des Todes erkannt zu werden. Nur so dürfte es sich nämlich wieder erklären, daß der Sack auch bei anderen Gelegenheiten getragen wird, daß man, wie auch in dem Wort Mt. 11, 21, Lk. 10, 13 vorausgesetzt wird, im Sack Buße tut: man will sich dadurch ursprünglich unkenntlich machen und so dem Zorne der Gottheit entziehen.

Wenn es endlich an der eben angeführten Stelle heißt: wehe dir, Chorazin, wehe dir, Bethsaida; denn wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, sie hätten dereinst in Sack und Asche Buße getan — so hat wieder (um von älteren Erklärungen nicht erst zu reden) Lagrange gemeint, man habe in der Asche gesessen, weil dies ein Ausdruck des heftigen Schmerzes gewesen sei, und dies, weil nach der Einnahme einer Stadt der Schutthaufen an ihrem Eingang den natürlichen Zufluchtsort ihrer Bewohner gebildet habe; Lods (ohne doch diese Deutung für genügend zu halten), man habe sich dorthin gesetzt, weil das Haus durch den Trauerfall tabu geworden sei; Bertholet,

[1]) Wie auch bei den Chinesen, vgl. de Groot, The Rel. System of China I, 1892, 13f.

[2]) a. a. O. 80, auch gegen Lods a. a. O. 88ff.

[3]) Semitische Kriegsaltertümer 1901, 13.

[4]) a. a. O. 321.

Digitized by Google

man habe das deshalb getan, um nicht vom Totengeist gesehen zu werden. Indes man setzte sich ja gar nicht bloß in die Asche und den Staub, man wälzte sich auch in ihnen (Jer. 6, 26. 25, 34), und dies wohl, um sich mit ihnen zu überziehen, wie man sich ja auch sonst Asche oder Staub auf das Haupt streute (Jos. 7, 6, II. Sam. 13, 19, Ez. 27, 30, Mich. 1, 10, Esth. 4, 1). Daß das aber ursprünglich den Zweck hatte, sich unkenntlich zu machen, könnte man schon daraus entnehmen, daß die Minengkabauers auf Sumatra einem Schläfer nicht das Gesicht schwärzen oder beschmutzen zu dürfen glauben, weil seine Seele, wenn sie ihn verlassen haben sollte, ihn dann nicht wiedererkennen und nicht wieder in ihn zurückkehren würde.[1] Und noch unmittelbarer entspricht es der hier in Rede stehenden Sitte, daß viele primitive Stämme, wenn sie einen Feind erschlagen haben, sich Körper und Gesicht mit Asche bestreuen oder sonst schwärzen[2] — offenbar um von ihm oder seinem Geist nicht erkannt und geschädigt zu werden. Denn so läßt sich nun auch erklären, daß man in Asche Buße tat: man wollte sich auch dadurch unkenntlich machen und so der Strafe der Gottheit entziehen. Ja, vielleicht ist es so in letzter Linie auch zu verstehen, wenn die Juden nach dem Bekenntnis des Paulus zur Heidenmission act. 22, 23 ihre Kleider ab und Staub in die Luft werfen. Lediglich als Ausdruck der Aufregung läßt sich das nämlich wohl nicht deuten — auch nicht so, wie Knopf[3] will: „sie reißen an ihren Kleidern, um etwas zu haben, wo hinein sie ihre Hände verkrallen können" (was ῥιπτεῖν kaum heißt), „sie werfen Staub in die Höhe gegen den Stand des Paulus zu, weil sie keine Steine haben, um sie zu werfen, oder es nicht wagen dürfen, Steine gegen die Treppe zu schleudern, auf der ja auch der Tribun mit Offizieren und Soldaten steht". Man darf wohl auch trotz Bertholet nicht ex. 9, 8ff. vergleichen, wo Mose und Aaron Ofenruß emporstreuen; denn dadurch sollte ursprünglich eine Finsternis hervorgerufen,[4] aber nicht etwa bewirkt werden, daß diejenigen, auf die der Ruß herabfiel, unkennt-

---

[1]) vgl. Frazer a. a. O. [3]II, 41.

[2]) vgl. ebd. 174. 178. 181. Ähnlich erklärt sich, wie der Zusammenhang zeigt, wohl auch die weitere, ebd. 112 beschriebene Sitte: every year about one-third of the men of the Wanyamwesi tribe make journeys to the east coast of Africa either as porters or as traffickers. Before he sets out, the husband smears his cheeks with a sort of meal-porridge, and during his absence his wife may eat no flesh and must keep for him the sediment of the porridge in the pot. On their return from the coast the men sprinkle meal every day on all the paths leading to the camp, for the purpose, it is supposed, of keeping evil spirits off; and when they reach their homes the men again smear porridge on their faces, while the women who have stayed at home strew ashes on their heads.

[3]) bei J. Weiß, Schriften I 2, 100.

[4]) vgl. Greßmann a. a. O. 91f.

Digitized by Google

lich würden. Dagegen wird das der Zweck sein, wenn Hiobs Freunde Hiob 2, 12 Staub gegen Himmel auf ihre Häupter herabwerfen; denn gleichzeitig zerreißen sie ihr Gewand — und das haben wir schon vorhin in der angegebenen Weise erklärt. In der Apostelgeschichte handelt es sich vielmehr darum, daß die Kleider abgeworfen werden — und das versteht sich wohl so, daß man ursprünglich meinte, sie würden durch eine gotteslästerliche Äußerung, wie sie hier in den Augen der Juden Paulus getan hat, tabu; aber das Staub-in-die-Luft-werfen ist wohl ursprünglich ein Mittel, sich unkenntlich zu machen.

Ohne weiteres deutlich ist dieser Zweck bei dem Sichverhüllen; ja, es wird wohl auch an einer Stelle des Neuen Testaments noch so aufgefaßt. Denn wenn Paulus I. Kor. 11, 10 sagt, deshalb solle die Frau auf dem Haupt eine Macht tragen wegen der Engel — so wird das nicht heißen, daß diese die Schöpfungsordnung schützen — denn weshalb wäre das hier, nach dem Vorhergehenden, noch bemerkt worden? — sondern daß sie den Frauen nachstellen und daß diese deshalb vor ihnen verhüllt werden müssen.[1] Auch ursprünglich hat die Sitte, sich beim Gebet zu verhüllen — und darum handelt es sich ja hier — wohl den Zweck gehabt, feindliche Einflüsse von sich fernzuhalten,[2] nur nicht gerade Dämonen mit erotischen Neigungen. Wohl aber werden solche vielleicht bei einer anderen Einrichtung vorausgesetzt, auf die im Neuen Testament gelegentlich angespielt wird: dem Freund des Bräutigams (Joh. 3, 29) und den Freundinnen der Braut (Mt. 25, 1 ff.) — dann nämlich, wenn sie mit dem Bräutigam und der Braut verwechselt werden und so diese schützen konnten.[3] Doch denkt man, da diese jenen Dämonen doch auch nicht preisgegeben worden sein werden, wohl vielmehr an sonstige Mächte, von denen angenommen wurde, daß sie bei dem ehelichen Verkehr in die Menschen eindringen könnten, und die man anderwärts auch noch durch andere Mittel von dem Brautpaar und besonders der Braut fernzuhalten sucht.[4]

Wie man die Toten oft durch eine Öffnung aus dem Haus herausträgt, durch die sie nicht zurückkehren können (durch eine für

---

[1]) vgl. neuestens Lietzmann a. a. O. 129, auch gegen M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909, 13 ff., J. Weiß, Der erste Korintherbrief 274 f., Brun, Um der Engel willen. I. Kor. 11, 10, ZNW. 1913, 298 ff. und Perdelwitz, Die ἐξουσία auf dem Haupt der Frau, I. Kor. 11, 10, StKr. 1913, 611 ff.

[2]) Die Erklärungen von Diels, Sibyllinische Blätter 1890, 122, Wissowa a. a. O. 396, 5 und Deubner, Die Devotion der Decier, AR. Beiheft 1905, 70 f., sowie Reinach, Le voile de l'oblation, Cultes I, 299 ff. scheinen mir nicht zutreffend zu sein. Vgl. vielmehr Frazer a. a. O.[3] II, 120 ff.

[3]) vgl. Reinach, L'origine du mariage, Cultes I, 117, auch Crawley, Doubles, ERE. IV, 854.

[4]) vgl. Oldenberg a. a. O. 271, Crawley, The Mystic Rose 7 f., Frazer a. a. O.[3] IV 2, 260 f.

Digitized by Google

diesen Zweck gebrochene und dann wieder vermauerte Tür, durch den Rauchfang oder dergl.[1]), so wird in Indien auch der vom Hundsdämon besessene, d. h. wohl epileptische Knabe „in die Versammlungshalle, in welcher ein Zauber zur Vertreibung jenes Dämons vollzogen werden soll, durch eine im Dache gemachte Öffnung hineingehoben“[2] – doch wohl auf Grund der Erwägung:

„'s ist ein Gesetz der Teufel und Gespenster,
wo sie hineingeschlüpft, da müssen sie hinaus“;

wird ein Dämon also durch das Dach in ein Haus gebracht, so muß er es auch auf diesem Wege wieder verlassen, und wenn die Öffnung dann zugemauert wird, so kann er überhaupt nicht mehr zurückkehren. Sollte es vielleicht ursprünglich damit zusammenhängen, daß man Mk. 2, 1 ff. und Par. einen Kranken, der freilich nicht als dämonisch bezeichnet wird, durch das Dach herunterläßt? Dann würde sich die auffällige Operation noch leichter erklären; aber im Text selbst deutet nichts auf einen derartigen Grund hin.

Dagegen haben die Freundinnen der Braut im Gleichnis gewiß ursprünglich deshalb brennende Lampen, weil sie damit böse Geister verscheuchen wollen; denn zu diesem Zweck wird auch sonst bei solchen Gelegenheiten, bei denen man feindliche Einflüsse fürchtet, Licht gebrannt, bei der Geburt und nach dem Tode eines Menschen.[3] Dann aber wird wohl auch der siebenarmige Leuchter im Tempel (ex. 25, 31 ff. 37, 17 ff., vgl. Sach. 4, 2. 10), von dem im Neuen Testament gelegentlich (Hebr. 9, 2) die Rede ist und der mit den sieben Leuchtern und Fackeln im Himmel (ap. 1, 12. 20. 4, 5) zusammengehört, nicht nur die Unterwerfung der sogenannten sieben oder, als es zwei fünfarmige Leuchter waren (I. Kön. 7, 49), der fünf Planeten unter Jahve haben dokumentieren, auch nicht nur das Heiligtum haben erleuchten, sondern ursprünglich die bösen Geister haben vertreiben sollen. Wird deshalb in Indien doch auch beim Opfer unter freiem Himmel und bei Tage ein Feuer angezündet – neben dem Feuer des Hausherrn und dem Feuer der Darbringungen, das uns nun zu dem Kult oder, allgemeiner ausgedrückt, zu den sonstigen Mitteln, die Gottheit zu beeinflussen, hinüberführt, denen sie noch weniger, als den zuletzt besprochenen, zu folgen braucht.

---

[1]) vgl. Hartland a. a. O. 426. Eine andre Deutung dieses Gebrauchs gibt Westermarck a. a. O. II, 428.

[2]) Oldenberg a. a. O. 488.

[3]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 429 ff., Oldenberg a. a. O. 337 ff., MacCulloch, ERE. II, 368. Eine andere, aber nicht sichere Deutung des Brauchs gibt wohl Westermarck a. a. O. II, 414, eine vollends unwahrscheinliche Dussaud a. a. O. 240.

Digitized by Google

c) Sonstige Beeinflussung höherer Mächte.

Wollten wir hier dasjenige Verhalten voranstellen, das sich auf die zuletzt besprochenen feindlichen Mächte bezieht und zugleich am meisten an das bisher geschilderte erinnert, so wäre das die schlechte Behandlung, die der Primitive, und manchmal auch noch der Kulturmensch, den Gegenständen seines Glaubens zuteil werden läßt, um sie dadurch zu veranlassen, ihre bisherige, ihm gegenüber feindliche Stellung aufzugeben. Aber davon ist im Neuen Testament nirgends mehr eine Spur zu entdecken; so brauchen wir also von dieser schlechten Behandlung feindlicher Mächte hier nicht weiter zu sprechen.

Umgekehrt bei der guten Behandlung, die man den Gegenständen seines Glaubens angedeihen läßt, handelt es sich in erster Linie um das Opfer, über dessen ursprünglichen Sinn nun wieder verschiedene Theorien aufgestellt worden sind. Berücksichtigen wir unter ihnen nur diejenigen, die in selbständigen Untersuchungen oder wenigstens eingehender begründet wurden, so meinte Robertson Smith bekanntlich, das Opfer sei ursprünglich ein Mittel, zwischen dem Menschen und der Gottheit eine Speisegemeinschaft herzustellen. Hubert und Mauß[1] urteilten dagegen: ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie. Endlich Lagrange:[2] le sacrifice est l'offrande, par l'immolation, d'un animal vivant à la divinité ... Lorsque l'objet est inanimé, il faut encore qu'il soit détruit pour être offert en sacrifice.

Indessen wenn schon von einer Speisegemeinschaft bei den meisten primitiven Opfern keine Rede sein kann, so hören wir auch vielfach nichts von einer Zerstörung der dargebrachten Gaben; das Opfer ist also wohl ursprünglich ein Geschenk, das man den höheren Mächten macht.[3] Nicht zunächst, um ihnen seine Verehrung darzubringen, als vielmehr um ihnen einen Gefallen zu tun, d. h. um ihnen etwas zu geben, was sie gebrauchen können. In gewissen Fällen trägt es magischen Charakter; doch braucht das nicht in der Weise, wie trotz seiner Betonung der Vielheit der Motive doch schließlich Wundt annimmt, sein einziger Ursprung zu sein.

Jener Sinn des Opfers ist besonders deutlich bei den den Toten dargebrachten; aber von ihnen braucht hier keine Rede zu sein, weil sie

---

[1]) Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, L'année sociologique 1899, 2, 133.

[2]) a. a. O. 270; vgl. auch Dussaud a. a. O. 122f.

[3]) vgl. auch Westermarck a. a. O. II, 485. 488.

Digitized by Google

im Neuen Testament keine Rolle mehr spielen.[1] Dagegen werden hier (Mk. 2, 26 und Par., Hebr. 9, 2) die sogenannten Schaubrote erwähnt, die gewiß ursprünglich der Gottheit selbst zur Nahrung dienen sollten, wie das in vielen primitiven Religionen angenommen wird.[2] Wenn sie nach lev. 24, 9 von Aaron und seinen Söhnen gegessen werden sollten, so handelte es sich um eine nachträgliche Verwendung des Opfers, wie sie ebenfalls schon bei Naturvölkern vorkommt.[3] Auch die ganze Einrichtung der Zehnten, an die Mt. 23, 23, Lk. 11, 42. 18, 12, Hebr. 7, 2. 4ff. 8f. erinnert wird, ist dadurch entstanden, daß Gaben, die ursprünglich für die Gottheit bestimmt waren, sofort den Priestern zugewiesen wurden. Aber daß es sich bei den Schaubroten ursprünglich um eine jener vorgesetzte Speise handelte, geht wohl daraus hervor, daß ihnen reiner Weihrauch beigegeben wurde, der als Duftteil von dem Brote dienen sollte, als ein Jahve dargebrachtes Feueropfer, d. h. man nahm, wie wieder schon primitive Stämme,[4] an, daß die Gottheit wenigstens die Essenz, den Geruch der Speise genösse. Daß man ihn ihr in der Form von Weihrauch zuführte, lag wieder daran, daß man diesen oder andere ähnliche Ingredienzien auch sonst der Gottheit opferte, in der Meinung, daß sie sie gern röche.[5] Ja, zum Teil deshalb sind wohl auch andere Opfer verbrannt worden, nicht, um ihre Essenz durch den Rauch der Gottheit zuzuführen, sondern weil sie dann gut riechen: so läßt es sich verstehen, daß die Zulus mit dem Weihrauch zugleich das Fett von dem Netz des Opfertieres verbrennen, und so wird es ausdrücklich erklärt, daß die Inder und Israeliten Fett darbringen.[6] Wenn Eph. 5, 2 der Tod Christi als Gabe und Opfer zum süßen Geruch bezeichnet wird, so hat diese letztere Formel natürlich ihren ursprünglichen Sinn eingebüßt — es handelt sich ja gar nicht um ein Opfer, das verbrannt wird —, und noch mehr, wenn sie auch im bildlichen Sinne angewandt wird, wie Phil. 4, 18, wo Paulus die von Epaphroditus ihm dargebrachte Gabe der Philipper einen süßen Geruch nennt, oder II. Kor. 2, 14ff., wo von dem Geruch der Erkenntnis die Rede ist und die Apostel ein Wohlgeruch für Gott, den einen ein Geruch vom Tode zum Tode, den andern vom Leben zum Leben heißen.[7] Aber ursprünglich ist die Meinung die zuerst angegebene.

Damit sind wir von selbst zu den Tieropfern weitergeführt worden,

---

[1]) Auch ob Ahnenverehrung der noch Mk. 12, 18ff. und Par. vorausgesetzten Leviratsehe zugrunde lag, läßt sich nicht feststellen, vgl. Greßmann, Leviratsehe, RGG. III, 2084, Scheftelowitz, Die Leviratsehe, AR. 1915, 250ff. Diese selbst findet sich allerdings schon bei Naturvölkern; vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 1887, 394, auch Hodson, The Naga Tribes of Manipur 1911, 95.

[2]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}II, 376ff.

[3]) vgl. ebd. 379f. [4]) vgl. ebd. 387ff. [5]) vgl. ebd. 383f.

[6]) vgl. Oldenberg a. a. O. 362f., lev. 3, 5. 16.

[7]) Über die Veranlassung zu diesen Bildern an der letzteren Stelle vgl. Lietzmann a. a. O. 175f.

Digitized by Google

die ursprünglich auch als Speise der Gottheit angesehen wurden und noch in den späteren Schichten des Alten Testaments (lev. 3, 11. 16. 21, 22) so bezeichnet werden. Zugleich aber wurden sie schon bei Primitiven bloß als Huldigung an die Gottheit aufgefaßt, wie sich das ja von den ganzen Stieren, Kälbern und Böcken, die uns auf heidnischem Boden act. 14, 13 begegnen, und an deren Darbringung im israelitischen Kult Hebr. 9, 12 ff. 19. 10, 4 erinnert wird, von selbst versteht. Wenn hier (9, 19 ff.) erzählt wird, daß Mose, nachdem er dem Volke alle Worte nach dem Gesetz verkündet hatte, das Buch sowie das ganze Volk, die Stiftshütte und alle Geräte des Dienstes besprengt habe — ex. 24, 8 ist nur von der Besprengung des Volkes, außerdem aber von der des Altars die Rede —, so hat auch das bei Naturvölkern seine Parallele. Die Yoruba sprengen, wenn für einen Kranken ein Tier geopfert wird, dessen Blut an die Wand und streichen es auf die Stirn des Kranken, und wenn das auch nach Bastian Übertragung der in dem Blut wohnenden Kraft des Tieres auf den betreffenden Menschen bewirken soll,[1] ursprünglich könnte doch, da das Tier geopfert wird, vielmehr die Meinung gewesen sein, daß das Blut durch seine Darbringung an die Gottheit (vielleicht sogar dadurch, daß diese von ihm genoß) ein Teil von ihr geworden sei und diese Kräfte nun auch andern zuwenden könne. Im übrigen komme ich auf solche Gebräuche gleich noch einmal zurück. Das Opfer ist jedenfalls zunächst, wenn nicht eine Speise, dann eine Huldigung für die Gottheit, daher z. B. auch lev. 12, 8 für Ärmere geringere Opfer vorgeschrieben werden, die nun Lk. 2, 24 erscheinen. Und ebenso war eine solche Huldigung das Mk. 7, 11 erwähnte Korban, d. h. ein Geschenk, das man Gott machte, während man sonst Vater oder Mutter damit hätte unterstützen können. Auch diese Sitte, der Gottheit Kostbarkeiten darzubringen, findet sich schon in Naturreligionen[2] und wirkt dann bei den verschiedensten Kulturvölkern nach.

Von einzelnen Tieropfern, die bei Primitiven ihr Analogon haben, wird im Neuen Testament (Mk. 14, 12 ff. und Par., Joh. 18, 28, I. Kor. 5, 7, Hebr. 11, 28 — auch I. Petr. 1, 19 und Hebr. 9, 14 ist wohl darauf zu beziehen) das Paschalamm erwähnt, das wahrscheinlich ursprünglich einem in der Nacht sein Wesen treibenden Würgedämon dargebracht wurde.[3]

[1]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 382. [2]) vgl. ebd. 396.

[3]) vgl. Greßmann, Feste I, RGG. II, 868. Eerdmans a. a. O. 449. 457 f. glaubt, daß das Opfer des Paschalammes gegen die üblen Einflüsse des Vollmondes im März schützen sollte; aber das ist nicht bewiesen. Auch wenn Greßmann jetzt (Mose 100 ff.) in der Erzählung ex. 12 einen ätiologischen Mythus zur Erklärung der verschiedenen Behandlung der menschlichen und tierischen Erstgeburt sieht, von der gleich oben die Rede sein wird, so stützt er sich wohl vor allem darauf, daß die Gesetze darüber in Kap. 13 angereiht werden. Aber das erklärt sich auch, wenn in der Geschichte vom Auszug die Tötung des Erstgeborenen Pharaos und dann der Ägypter überhaupt erzählt worden war; daß dagegen ein Ritus, wie die

Digitized by Google

Wenn nämlich das Blut des Lammes an die Oberschwelle und die beiden Türpfosten gestrichen werden sollte, so findet sich eine ähnliche Sitte nicht nur bei den Babyloniern und den jetzigen Arabern, sondern auch bei den Kayan auf Borneo: um das Haus eines Häuptlings einzuweihen, ließ man in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine Sklavin verbluten und spritzte ihr Blut an die Säulen und unter das Haus[1] — in diesem Falle doch wohl ursprünglich, um jenes so der betreffenden Gottheit darzubringen. Ja, von den Dajak berichtet Gomes[2] ausdrücklich: when there is any great epidemic in the country — when cholera or smallpox is killing its hundreds on all sides — one often notices... animals killed in sacrifice, and blood splashed on the posts of the houses. When one asks why all this is done, they say they do it in the hope that when the evil spirit, who is thirsting for human lives, comes along and sees ... the animals killed in sacrifice, he will be satisfied with these things, and not take the lives of any of the people living in the Dyak village house. Auch daß dem Paschalamm, woran Joh. 19, 36 erinnert wird, nach ex. 12, 46, num. 9, 12 kein Knochen zerbrochen werden sollte, hat an ähnlichen Vorschriften bei Primitiven seine Parallele: nicht nur die jetzigen Fellachen in Palästina, die Tigre in Abessinien, die alten Germanen, auch die Algonkin verfahren dementsprechend, und alle wohl, damit nicht ebenso ihre eignen Knochen zerbrochen werden.[3]

Schlachtung des Paschalammes aus einem ätiologischen Mythus entstanden sein sollte, ist von vornherein sehr unwahrscheinlich — ganz abgesehen davon, daß das Paschalamm in keiner Weise als Ersatz für die menschliche Erstgeburt bezeichnet wird. Noch willkürlicher ist endlich die Deutung der Geschichte vom Auszug bei Frazer a. a. O. [3]III, 176ff., nach dem the slaughter was originally done by masked men, like the Mumbo Jumbo and similar figures of West Africa, who went from house to house and were believed by the uninitiated to be the deity or his divine messengers come in person to carry off the victims. When the leaders had decided to allow the sacrifice of animals instead of children, they would give the people a hint that if they only killed a lamb and smeared its blood on the door-posts, the bloodthirsty but near-sighted deity would never know the difference, d. h. das Blut für dasjenige des erstgebornen Sohnes halten würde.

[1]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 382, auch Dussaud a. a. O. 132. 135. 264, sowie Sapper, Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer, AR. 1904, 463. Mac Culloch, Door, ERE. IV, 847 meint danach: it can hardly be doubted that the Hebrew Passover rite goes back to a sacrifice by which the household divinity dwelling at the doorway was propitiated and (!) his protective powers secured against the evil powers (the 'destroyer').

[2]) bei Frazer a. a. O. [3]III, 176, 1, wo auch noch andere ähnliche Fälle angeführt werden, ebenso wie S. 183. 185; vgl. auch Spence, Circumcision (American), ERE. IV, 670.

[3]) vgl. Kohler, Verbot des Knochenzerbrechens, AR. 1910, 153f.

Digitized by Google

Mit diesem Opfer eines Lammes ist später die Darbringung der Erstgeburt verbunden worden, die ex. 13, 12 mit dem Lk. 2, 23 wiederholten Wort eingeschärft wird: du sollst alles, was zuerst den Mutterschoß durchbricht (das männliche, setzen die LXX hinzu) Jahve weihen. Genauer heißt es dann weiter (vgl. ex. 13, 2. 15. 34, 19f.): jeder erste Wurf des Viehes, der dir zuteil wird, soweit es Männchen sind, sollen sie Jahve gehören... aber jede erste Menschengeburt unter deinen Söhnen sollst du auslösen. Dagegen 22, 28 lesen wir doch: deinen Überfluß und das Beste deines Kelterertrags sollst du nicht vorenthalten; den erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben; ebenso sollst du es halten mit deinem Rind und deinem Schaf: sieben Tage hindurch soll es bei der Mutter bleiben, am achten Tage sollst du es mir darbringen. Wenn man hier auch die Vorschrift über den erstgeborenen Sohn, da Felderzeugnisse, menschliche Erstgeburt, Opfer von der Herde keine gute Reihenfolge sei, mit Holzinger[1] für später erklären könnte, und wenn auch die Frage Mich. 6, 7: soll ich Jahve etwa meinen Erstgeborenen als Sühne für mich geben, meine Leibesfrucht als Buße für mein Leben? und das Wort Ez. 20, 26: ich machte sie unrein durch ihre Opfergaben, dadurch, daß sie alles, was den Mutterschoß durchbricht, dem Feuer weihten – auf besondere Opfer, wie sie auch sonst vorkommen, bezogen werden könnten, so beweist doch der in Geser entdeckte Kinderkirchhof, daß wenigstens bei den Philistern erstgeborene Kinder regelmäßig geopfert wurden. Denn die hier gefundenen Kinderleichen stammen mit zwei Ausnahmen von Neugeborenen und waren vor allem an heiliger Stätte begraben worden; sie werden also nicht von Kindern herrühren, die eines natürlichen Todes gestorben waren.[2] In der Tat hören wir auch bei andern, namentlich primitiven Völkern von solchen Erstgeburtsopfern; denn wennschon manche der von Frazer[3] angeführten derartigen Fälle unsicher sind,[4] es bleiben doch immer noch zahlreiche andere übrig, die nicht wohl bezweifelt werden können. Freilich hat das Opfer des erstgeborenen Kindes – es braucht kein Sohn zu sein – manchmal besondere, hier nicht näher zu bezeichnende, Gründe, oder es handelt sich überhaupt um kein Opfer, sondern

---

[1]) Exodus 1900, 93.

[2]) anders Frazer a. a. O. IV 1, 108f.: none of these little bodies showed any trace of mutilation or violence; and in the light of the customs practised in many other lands we seem to be justified in conjecturing that the infants were still-born or died soon after birth, and that they were buried by their parents in the sanctuary in the hope that, quickened by the divine power, they might enter again into the mother's womb and again be born into the world, dem Graf Baudissin a. a. O. 59, 3 eventuell zuzustimmen geneigt ist.

[3]) a. a. O. [3]III, 178ff., vgl. auch Westermarck a. a. O. I, 382ff.

[4]) vgl. Lang, Magic and Religion 1901, 53f., MacCulloch, First-born (Introductory and Primitive), ERE. VI, 32.

Digitized by Google

die erstgeborenen Kinder (manchmal auch noch die späteren oder spätere) werden nur getötet, vielleicht aufgegessen, ohne daß das jetzt erklärt zu werden brauchte. Aber in anderen Fällen werden oder wurden sie oder speziell die (besonders wertvollen) erstgeborenen Söhne doch wirklich regelmäßig geopfert. So bei manchen Indianerstämmen, bei den Bewohnern von Puruha in der Provinz Quito, vielleicht auch bei den Römern[1] und Iren.[2] Es ist also wohl möglich, daß ebenso die Israeliten ursprünglich, wie jeden ersten Wurf des Viehs, soweit es Männchen waren, so auch die erstgeborenen Söhne opferten, wenngleich wir von dergleichen später, wie bei anderen Völkern auch, nur in besonderen Fällen hören.

An sonstige aus primitiver Zeit stammende Menschenopfer wird im Neuen Testament nicht erinnert; denn auch wenn der Tod Jesu als Opfer und sein Blut, wie schon im Judentum das der Märtyrer, als sühnend angesehen wird, so ist das nur eine nachträgliche Deutung des stellvertretenden Leidens der Gerechten.[3] Wohl aber wirkt die Sitte nach, Teile seines eigenen Körpers zu opfern und dadurch sich selbst loszukaufen zu suchen.[4]

So erklärt sich zunächst wohl das Haaropfer, das, wie wir schon sahen, act. 18, 18 erwähnt wird. In anderen Fällen hat es ja andere Gründe: wenn man einem Toten eine Locke opfert, so will man ihm wahrscheinlich die in dieser wohnende Kraft zuwenden; bringt man sonst Haaropfer dar, so möchte man vielleicht mit diesem Teil seines Körpers sich überhaupt mit der Gottheit in Verbindung setzen. Aber in vielen Fällen gibt man auch damit sich selbst der Gottheit hin, so namentlich, wenn das Opfer, wie an der angeführten Stelle, auf Grund eines Gelübdes stattfindet. Übrigens gehörte zu dem Nasiräeropfer, das Paulus 21, 26 bezahlen will, ebenfalls nach num. 6, 18 die Verbrennung des Haupthaares, das man vorher — aus dem früher angegebenen Grunde — hatte wachsen lassen.

Vor allem aber dürfte die Beschneidung, die ja im Lukas- und Johannesevangelium, der Apostelgeschichte, namentlich aber in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen öfters erwähnt wird, jenen Sinn

---

[1]) vgl. allerdings Wissowa a. a. O. [2]420.

[2]) Handelt es sich vielleicht auch um ein ursprüngliches Kinderopfer, wenn Marco Polo von den Bewohnern von Tangut berichtet (Yule, The Book of Ser Marco Polo I, 1871. [2]1875, 207): such as have children will feed up a sheep in honour of the idol, and at the New Year, or on the day of the Idol's Feast, they will take their children and the sheep along with them into the presence of the idol with great ceremony. Then they will have the sheep slaughtered and cooked, and again present it before the idol with great reverence etc.?

[3]) Ungenau also Wundt, Völkerpsychologie [2]IV, 429: „das ist im Keime bereits dieselbe Idee, als deren erhabenste Verkörperung uns das Bild des Menschensohnes gilt, der die Sünden der Welt auf sich nimmt".

[4]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 400ff., MacCulloch, ERE. II, 232ff.

Digitized by Google

haben: statt des ganzen Körpers opfert man einen Teil von ihm. Allerdings wird sie vielfach anders erklärt,[1] ja, van Gennep[2] sagt von ihr: il y a peu de pratiques sur lesquelles on ait tant disserté à tort et à travers. Daß die Beschneidung (vollends dort, wo sie, wie in Israel, bald nach der Geburt vollzogen wurde) nicht von vornherein zur Stählung der Kräfte dienen sollte, sahen wir ja schon. Aber auch die Theorie von van Gennep,[3] nach der sie habe dienen sollen comme un »signe d'alliance« avec une divinité déterminée, et comme la marque d'appartenance à une même communauté de fidèles, erklärt nicht ihren Ursprung, mag sie immerhin für die Auffassung der Beschneidung im Alten und auch im Neuen Testament (Röm. 4, 11) zutreffen. Noch weniger freilich kann sie als eine hygienische Maßregel oder als ein Mittel, die sinnliche Lust zu steigern, gedeutet werden; denn dabei handelt es sich wieder nur um spätere Auffassungen. Aber auch die häufige Bezeichnung der Beschneidung — ich kann hier nur auf einigermaßen verbreitete Theorien eingehen — als einer Heiligung der Zeugung dürfte noch nicht genügen; denn warum hätte diese auf solche Weise bewirkt werden sollen? Zunächst wird es sich also in der Tat um das Opfer eines Teils des menschlichen Körpers oder genauer des Teils eines besonders wichtigen Teils an Stelle des ganzen Körpers gehandelt haben;[4] nur so erklärt sich wohl auch die Verbreitung der Beschneidung über die ganze Erde mit Ausnahme des nichtsemitischen Asiens und Europas.[5] Wenn mit ihr bei den Juden, wie auch Lk. 2, 21 vorausgesetzt wird, die Namengebung verbunden war, so stammt auch dies aus primitiver Zeit; denn es findet sich gleicherweise bei manchen Stämmen in Australien und Südamerika.[6]

Daß die Entmannung, obwohl sie von Paulus Gal. 5, 12 als Überbietung der Beschneidung hingestellt wird, doch mindestens zunächst einen anderen Sinn hatte, sahen wir schon,[7] und auch die vorübergehende oder dauernde Keuschheit, wie sie im Neuen Testament, wenngleich zum Teil nur von Gegnern der Briefschreiber empfohlen wird, wurde oben

---

[1]) vgl. die Zusammenstellung bei Gray, Circumcision (Introductory), ERE. III, 664ff., wozu noch die Theorie von Frazer (Totemism and Exogamy 1910, IV, 181. 183f., The Golden Bough [3]I 1, 96), Teßmann a. a. O. II, 99 und Dussaud a. a. O. V. 44. 226ff. zu fügen wäre.

[2]) a. a. O. 102.

[3]) ebd. 103.

[4]) So wird die Beschneidung (wennschon nur die stellvertretende des Sohnes) doch wohl auch ex. 4, 24ff. aufgefaßt; die Erklärung von E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, 59 und Greßmann a. a. O. 56ff. scheint mir zu künstlich zu sein. Unwahrscheinlich auch Frazer a. a. O. [3]III, 181.

[5]) vgl. Gray a. a. O. 659f.

[6]) vgl. ebd. 662.

[7]) auch gegen Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, 258.

Digitized by Google

zunächst anders erklärt. Aber daneben scheint geschlechtliche Enthaltsamkeit doch auch manchmal als eine Selbstkasteiung betrachtet zu werden, durch die man auf die Gottheit Eindruck zu machen glaubt; denn nur so dürfte es sich erklären, wenn man in Noessa Laut von ihr Unverwundbarkeit im Kriege, bei den Malayen Treffsicherheit seiner Kugel, bei den Motumotu auf Neuguinea Erfolg beim Fischfang erwartet[1] — also lauter Dinge, die von der eigenen Tüchtigkeit unabhängig sind. Auch verbindet sich Keuschheit oft mit anderen Enthaltungen, die nur so erklärt werden können, namentlich dem Fasten.

Allerdings hat dieses bereits bei Naturvölkern, bei denen von dualistischen Gründen dafür noch keine Rede sein kann, außer den schon oben angeführten manchmal auch noch einen anderen Grund: man will dadurch Träume oder Visionen herbeiführen.[2] Aber davon brauchen wir hier nicht zu reden, da Gesichter oder dergleichen im Neuen Testament (act. 10, 30 DEHL. 13, 2f.) höchstens als Folge, nicht als Zweck des Fastens erscheinen. Um so mehr kommt dieses hier, wie schon bei Natur- und dann bei anderen Kulturvölkern, als ein Mittel, die Gottheit zu beeinflussen, vor. Manche Indianerstämme meinen, von ihr alles erreichen zu können, wenn sie einige Zeit fasten oder sich sonst quälen; die alten Mexikaner und Peruaner, wie die Ägypter und Babylonier taten es besonders zur Sühne von Übertretungen. Das bekannteste öffentliche Fasten dieser Art, das uns im Alten Testament (lev. 16, 29ff.) begegnet und das das Fasten schlechtweg hieß, wird act. 27, 9, wenngleich nur zur Zeitbestimmung, erwähnt; außerdem erinnert das Wort des Pharisäers Lk. 18, 12: ich faste zweimal in der Woche — an die aus Taanith 12a bekannte Sitte, am zweiten und fünften Wochentage zu fasten, und von dem jüdischen Fasten überhaupt ist Mk. 2, 18 und Par., Mt. 6, 16ff., Lk. 2, 37 die Rede. Eine eigentümliche Form des Fastens begegnet uns noch bei jenen mehr als vierzig Fanatikern act. 23, 12ff. 21, die sich verschworen, nichts zu essen und zu trinken, bis sie Paulus getötet hätten: auch dies ursprünglich und schon bei Primitiven ein Mittel, um auf die Gottheit einen Druck auszuüben. So versagt sich auf den Fidschi-Inseln ein Mann, der sich an einem anderen rächen will, Lieblingsspeisen oder auch die notwendige Nahrung; ja, noch bei den späteren Kelten war es ein gesetzliches Mittel, um einen Mächtigeren sich gefügig zu machen, fastend vor seiner Tür zu sitzen.[3] An den meisten neutestamentlichen Stellen endlich, wo von einem Fasten bei Vertretern der neuen Religion die Rede ist, erscheint es (wie schon Lk. 2, 37) in Verbindung mit dem Beten: so ist vollends hier ein Mittel, die Gottheit zu beeinflussen, darunter zu verstehen.

[1]) vgl. Crawley, ERE. III, 481.
[2]) vgl. MacCulloch a. a. O. 231, ERE. V, 759.
[3]) vgl. derſ., ebd. II, 231.

Digitized by Google

Als Gebet, genauer als event. Selbstverfluchung wird ursprünglich auch der Eid aufzufassen sein, der ja manchmal im Neuen Testament vorkommt — nicht als „feierliche Aussage, für deren Zuverlässigkeit die Herrschaft über das wertvollste Eigentum zum Pfand gesetzt wird".[1] Und selbst wenn das der ursprüngliche Sinn des Eides wäre, so würde er in dem Worte Jesu Mt. 5, 34f.: ihr sollt überhaupt nicht schwören, weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel, noch bei Jerusalem, denn es ist des großen Königs Stadt, noch sollst du bei deinem Kopf schwören, denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen — nicht mehr vorausgesetzt werden. Denn hier werden diese Schwüre verboten, weil auch sie Anrufungen Gottes sind.

Wenn das eigentliche Gebet auch bei manchen Primitiven, namentlich bei den Indianern, schon eine große Rolle spielt, so wird man natürlich die neutestamentliche Mahnung: betet ohne Unterlaß (I. Thess. 5, 17, vgl. Lk. 18, 1) doch nicht irgendwie auf diese Anschauung zurückführen wollen. Und auch das Wort Jesu Mt. 6, 8: euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehe ihr's von ihm fordert — das sich gegen das heidnische Geplapper richtet, ist nicht mit dem Gebet der Khonds zu vergleichen, das Brinton[2] anführt: o Lord, we know not what is good for us. Thou knowest what it is. For it we pray — oder der Anrufung der Ahnen bei den Zulus nur mit den Worten: people of our house.[3] Immerhin stellen, wie das Gebet überhaupt die höchste Form der Beeinflussung der höheren Mächte, so diese Gebete wieder die höchste Form des Gebets dar, ja, eine Form, die eigentlich kaum mehr als Gebet in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes, als Beeinflussung der Gottheit zu bezeichnen ist, sondern zu der letzten Form des Verhaltens gegen sie hinüberführt, bei dem man sich vielmehr nach ihr richtet.

3. Befolgung des Willens der höheren Mächte.

Beginnen wir hier mit denjenigen Gebräuchen, die ursprünglich noch nicht als religiöse zu bezeichnen waren, so hatte bereits der Primitive eine Vorliebe für gewisse Zahlen. Von ihnen ist zunächst die Drei trotz Brinton und Böklen[4] nicht logischen oder lunaren Ursprungs, als ob sie von Haus aus die drei Denkgesetze (welche?), oder die drei Sätze des Schlusses, oder den Vollmond, den abnehmenden Halbmond und die letzte (siebenundzwanzigste) Lichtmondphase, oder die drei Tage der Konjunktion

[1]) R. M. Meyer, Schwurgötter, AR. 1912, 441, vgl. 439. 446f.
[2]) Religions of Primitive Peoples 1898, 105.
[3]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 367.
[4]) Die „Unglückszahl" Dreizehn 1913, 93ff.

Digitized by Google

bedeuten sollte, sondern sie ist, wie Greßmann[1] sagt, „wahrscheinlich zu ihrer Bedeutung gelangt, weil sie für das primitive Reich bereits die erste große Zahl, die Unendlichkeit, darstellt und doch als geschlossene Einheit überschaut werden kann". So erklärt sich die Beliebtheit, die sie schon bei Primitiven und dann den verschiedensten Kulturvölkern genießt, auch in der religiösen Vorstellung und Ausdrucksweise.[2] Im Neuen Testament kommen in dieser Beziehung zunächst die fälschlich sogenannten trinitarischen Formeln (Mt. 28, 19, I. Kor. 12, 4 f., II, 13, 13, Eph. 2, 22. 3, 16, I. Petr. 1, 2, ap. 1, 4) in Betracht, die dreigliedrigen Grußformeln (I. Tim. 1, 2, II, 1, 2, Jud. 2), aber auch noch manches andere, das wohl nicht erst aufgeführt zu werden braucht. Ja, die nächste heilige Zahl, die wir schon bei Primitiven finden, die Vier, die ihre Beliebtheit in letzter Linie dem Umstande verdankt, daß der Mensch vier Seiten hat (vorn, hinten, rechts und links), wird im Neuen Testament zu dem uns hier interessierenden Zweck, nämlich um sich dadurch des Schutzes der Gottheit zu versichern, überhaupt nicht gebraucht.[3]

Wenn Natur- und Kulturvölker, wie dem Lauf der Sonne, so namentlich dem des Mondes einen Einfluß auf die sonstige Natur zuschreiben,[4] so werden auch diese Himmelskörper zunächst nicht als höhere Wesen angesehen. Aber sobald das der Fall ist, wird die Beobachtung des Sonnen- und Mondlaufs auch ein religiöser Gebrauch, der also hier zu besprechen ist. Und zwar muß da zunächst daran erinnert werden, daß das jüdische Paschafest später am Abend des vierzehnten Nisan, also am Tage des Vollmondes, gefeiert wurde — offenbar, weil man diesem eine besondere Bedeutung zuschrieb. Auch die Feier des Neumondes, wie sie Kol. 2, 16 vorausgesetzt wird, hatte natürlich denselben Grund, und ebenso war der Sabbat, wenn er auch später gleichmäßig durch das ganze Jahr rollte, doch ursprünglich der Tag des Mondwechsels. Daß er als Tag Jahves galt, war eine spätere Deutung, ebenso wie die Auffassung des siebenten, vierzehnten, neunzehnten, einundzwanzigsten und achtundzwanzigsten Tages sicher zweier, wahrscheinlich aber aller Monate bei den Babyloniern als böser, d. h. wohl dämonischer Tage[5] und die Auffassung dieser Tage, wie des Sabbats, als Ruhetage. Doch finden sich solche Tage auch schon bei Primi-

[1]) Zahlen, heilige, RGG. V, 1913, 2178, vgl. Tylor a. a. O. [5] I, 242 f.

[2]) vgl. Usener, Dreiheit, RhM. 1903, 1 ff. 161 ff. 321 ff.

[3]) Die Sieben führt Wundt a. a. O. [3] VI, 1915, 349. 354 f. auch in Amerika auf abendländischen Ursprung zurück, wenngleich er S. 358 f. sagt: „die Sieben ist zwar in der alten Welt wahrscheinlich von der Monatseinteilung ausgegangen; aber in der neuen, mag sie hier nur assimiliert oder unabhängig entstanden sein, liegen ihr jedenfalls die vier Himmelsrichtungen mit ihren drei Ergänzungen, Oben, Unten und Zentrum, also rein räumliche Motive, zugrunde."

[4]) vgl. Frazer a. a. O. [3] IV 2, 140 ff.

[5]) vgl. Greßmann, RGG. II, 864 ff.

Digitized by Google

tiven in Afrika sowohl wie in Indonesien,[1] und hier ist es gelegentlich eben der siebente.[2] Wenn dann in der eschatologischen Rede Jesu Mk. 13, 24 und Par., act. 2, 20 (hier nach Joel 3, 4) und in der Offenbarung 6, 12. 8, 12 von Verfinsterungen der Himmelskörper die Rede ist, so sind das ja ursprünglich Begleiterscheinungen der Theophanie Jahves, aber zugleich liegt doch die schon bei Primitiven vorkommende Vorstellung von Vorzeichen zugrunde, die auch an anderen Stellen nachwirkt.

Daß ein Ereignis als gutes oder böses Vorzeichen angesehen wird, kann wohl einen doppelten Grund haben. Entweder schließt man aus dem Eintreten eines außergewöhnlichen Vorfalls, daß auch auf einem größeren Gebiet und so, daß der Mensch davon betroffen wird, etwas Außerordentliches geschehen wird; ja, man berechnet wohl auch schon aus der Natur des ersterwähnten Vorfalls diejenige des zweiten. Aber im allgemeinen wenigstens liegt dieser Überlegung wahrscheinlich bereits die andere zugrunde, daß der eine Vorfall den anderen hervorgerufen zu haben scheint, weil er ihm nämlich vorangegangen ist. So erklären sich (soweit sie nicht auf Verehrung der betreffenden Tiere zurückgehen) die Tieromina, die wir schon bei den Primitiven finden, die dann bei verschiedenen Kulturvölkern vorkommen[3] und auch an einigen Stellen der Apokalypse noch nachwirken. Wenn nämlich 8, 13 ein großer Adler im Mittelhimmel fliegt und mit lauter Stimme: wehe, wehe, wehe ruft, so ist das zwar zunächst eine direkte Offenbarung (ursprünglich durch ein als Gottheit angesehenes Tier), zugleich aber liegt der Stelle der Glaube an Vorzeichen zugrunde. Und ebenso der Schilderung der Heuschrecken aus der Tiefe 9, 2 ff.,[4] mögen sie auch zunächst eine Plage bilden, wie deren ja auch sonst vor dem Ende

[1]) vgl. Fr. Müller, Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen, Anthr. 1907, 201, Juynboll, Religionen der Naturvölker Indonesiens, AR. 1913, 224, namentlich aber Ellis, The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa 1894, 149: for a follower of a god to violate the day sacred to that god is a serious offence among the Tshi, Gã, Éwe, and Yoruba tribes, as to break the Sabbath was among the Jews; and, as with the Jews, is punished with death, the notion being that if the honour of the god is not vindicated by his followers, they will suffer for the neglect. Übrigens wird dort bereits die durch Meinhold, Sabbath und Woche im A. T. 1905, Sabbath und Sonntag 1909 erneute Theorie, daß der Sabbat ursprünglich der Vollmondtag gewesen sei, vertreten. Ellis, The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa 1887, 217 glaubt, daß die Tshis auch von sich aus auf die siebentägige Woche gekommen seien.

[2]) vgl. Hocart, The Seventh Day in Fiji, Anthr. 1914, 330 und die dort angeführte Literatur.

[3]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}I, 119 ff.

[4]) Warum ich der astrologischen Deutung beider Größen durch Boll, Aus der Offenbarung Johannis 1914, 38. 69 ff. nicht beipflichten kann, habe ich in dem Artikel: Bolls Studien zur Offenbarung Johannis, NJklA. 1915, 34. 37 f. gezeigt.

Digitized by Google

erwartet werden — eine Form von Vorzeichen, die zwar bei Primitiven noch nicht vorkommt, aber im allgemeinen doch hierher gehört. Am Himmel sehen auch schon die Maori Vorzeichen;[1] so erinnern die vom Himmel fallenden Sterne 6, 13. 8, (8.) 10. 9, 1, soweit sie als Vorzeichen gelten, direkt an primitive Vorstellungen. Dagegen geht die Auffassung von Sonnen- und Mondfinsternissen, von Feuer, Rauch, Erdbeben und Donner als von Vorzeichen — von ersteren war ja schon die Rede, Feuer und Rauch erscheinen als Vorzeichen act. 2, 19, Erdbeben 4, 31, Donner ap. 10, 3, wenn sie auch ursprünglich ebenfalls vielmehr Begleiterscheinungen der Theophanie Jahves sind — nur im allgemeinen auf jene Anschauungen zurück.

Der Glaube, daß der Mensch auch selbst Vorzeichen hervorrufen könne, der sonst von primitiver Zeit her auch unter Kulturvölkern noch vorkommt, wirkt im Neuen Testament nicht nach;[2] denn bei dem Mk. 15, 24 und Par., sowie act. 1, 26 erwähnten Loswerfen handelt es sich vielmehr darum, ohne weiteres verständliche Antworten auf eine gestellte Frage zu erhalten. Aber wenigstens im letzteren Falle wird diese Antwort noch auf Gott zurückgeführt, wie es die ursprüngliche Auffassung des Loses ist;[3] der Grund dafür ist wohl teils der Glaube, daß in dem Los selbst eine übernatürliche Kraft wohnt, teils und vor allem aber die Meinung, daß die Gottheit, wenn sie nicht ohne weiteres verständliche Weisungen gibt, dann wenigstens durch Zeichen ihren Willen kundtun wird. Von den direkten Offenbarungen, die der Mensch von primitiver Zeit her auch in Kulturreligionen und so im ältesten Christentum von der Gottheit zu erhalten glaubt, sei es im Schlaf oder in irgendwelcher Ekstase — davon braucht ja hier nicht noch einmal gesprochen zu werden.

Und ebensowenig von der Befolgung der sittlichen Vorschriften der Gottheit, auf der in den höheren Religionen und vor allem im Christentum der Nachdruck liegt. Denn bei den Primitiven spielt sie als Mittel, die Gottheit für sich zu gewinnen, noch eine sehr geringe Rolle und hat daher nach ihrer Meinung auch für das Geschick des Menschen nach seinem Tode keine große Bedeutung.[4] Ja, die Unterscheidung verschiedener Aufenthaltsorte für die Frommen und für die Gottlosen ist in der israelitischen Religion, von der die christliche in dieser Beziehung zunächst abhängig sein

[1]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}I, 129.

[2]) Wenn Hunger, Becherwahrsagung bei den Babyloniern 1903, 4, 1 und Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 1912, 754, 1, das auch Mk. 10, 38 f., Mt. 20, 22 f., Mk. 14, 36 und Par., Joh. 18, 11 für das Schicksal begegnende Bild des Kelches auf die Hydromantie zurückführen, so ist das kaum berechtigt; außerdem würde es sich dabei wohl um keinen Rest der primitiven Religion handeln.

[3]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}I, 78 f. 125 f.

[4]) vgl. ebd. I, 83 ff., Wundt a. a. O. ^{2}VI, 364 ff., MacCulloch, Blest, Abode of the, ERE. II, 680 ff.

Digitized by Google

wird, erst späteren Ursprungs; wir brauchen also zu ihrer Erklärung nicht auf primitive Vorstellungen zurückzugreifen. Wohl aber müssen wir, wenngleich nur in einem Exkurs, einige andere primitive Anschauungen über das Leben nach dem Tode und im Zusammenhang damit zugleich über das Ende der Welt besprechen; denn sie klingen auch im ältesten Christentum noch nach.

Exkurs. Das Leben nach dem Tode und das Ende der Welt.

Wir sahen früher und sind auch später wieder daran erinnert worden, daß der Primitive ursprünglich annimmt: der Mensch lebt in derjenigen körperlichen Gestalt weiter, in der er ins Grab gelegt wird. Genauer noch sucht man seinen Aufenthaltsort zunächst eben im Grabe, und daraus erklärt es sich wohl, daß es Mk. 9, 48 im Anschluß an Jes. 66, 24 auch von der Hölle heißt: ihr Wurm stirbt nicht.

Zumeist werden die Toten eben, schon bei den Primitiven, an einem (oder manchmal an zwei Orten) vereinigt gedacht, und zwar, da sie in die Erde gelegt worden sind, in dieser.[1] So erklärt es sich, daß man auch im Neuen Testament zu den Toten hinabsteigt (Röm. 10, 7, Eph. 4, 9 f.) und daß wenigstens der Ort der Verdammten in Finsternis gehüllt und kalt ist (Mt. 8, 12. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30, Lk. 13, 28, Jud. 13, II. Petr. 2, 17). Mindestens der der Frommen ist dagegen nach dem Gleichnis von dem reichen Mann hell; denn der letztere sieht Lk. 16, 23 von fern Abraham und Lazarus in dessen Schoß. Doch scheinen im übrigen hier noch Fromme und Gottlose, wenn auch getrennt voneinander, so doch an derselben Stelle untergebracht zu sein, während das Paradies, das Lk. 23, 43 als Aufenthalt der Seligen gilt, wenigstens II. Kor. 12, 2. 4 mit dem dritten Himmel zusammengestellt und also wohl ebenfalls im Himmel gesucht wird: auch dies eine Vorstellung, die sich schon bei Primitiven findet, ebenso wie die Unterscheidung von mehreren Himmeln.[2] Daß die Gerechten Mt. 13, 43, wie schon Dan. 12, 3, Hen. 38, 4. 39, 7. 104, 2, Weish. 3, 7, wie die Sonne leuchten sollen, und daß die himmlischen Leiber, die die Frommen erhalten werden, I. Kor. 15, 41 mit Sonne, Mond und Sternen mindestens verglichen werden, geht wohl auf die Vorstellung zurück, daß die Seligen auf den Sternen wohnen, ja zu solchen werden, die ebenfalls schon bei manchen Stämmen in Polynesien und Amerika (die letztere speziell bei den Kariben) vorkommt.[3] Auch der Fluß des himmlischen Jerusalems ap. 21, 21. 22, 1 f., das ja nur ein Abbild des Himmels ist, geht wohl, wie besonders die Beschreibung des himmlischen Stromes im slawischen Henoch 8 zeigt, auf die

[1]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}II, 65 ff.
[2]) vgl. ebd. 70 ff., MacCulloch a. a. O. 684. 686 f.
[3]) vgl. Tylor a. a. O. ^{5}II, 69 f., MacCulloch a. a. O. 681 f. 686.

Digitized by Google

Milchstraße zurück, die bei australischen Stämmen nicht nur als der Weg zu dem Reiche der Geister, sondern manchmal auch als deren Aufenthaltsort gilt und außerdem as a water-course with fruit-groves and all desirable things,[1] sodaß auch die Anschauung von Bäumen des Lebens, die an dem Fluß stehen, schon auf eine primitive Zeit zurückgehen könnte. Oder sie tut das wenigstens insofern, als sich manche Naturvölker das Land der Seligen, ohne es im Himmel zu suchen, als mit Fruchtbäumen bestanden und von klarem Wasser befruchtet denken; man könnte daher auch in dem Wasser, in das Lazarus Lk. 16, 24 die Spitze seines Fingers tauchen soll, einen Zug aus dem primitiven Bilde des Lebens nach dem Tode sehen. Ja, vielleicht geht endlich noch der Ausdruck ap. 3, 12: wer überwindet, den will ich zur Säule im Tempel meines Gottes machen, und er wird nimmermehr herauskommen, und ich werde auf ihn den Namen meines Gottes schreiben —, der, wie die andern ähnlichen Ausdrücke am Schluß der apokalyptischen Sendschreiben, ursprünglich gewiß konkret zu verstehen war, auf eine primitive Vorstellung zurück. Wenigstens sind die anderen Erklärungen, die man dafür geben könnte, nicht genügend. Wenn wir nämlich in einem von Reitzenstein[2] herausgegebenen Zaubergebete lesen, daß auf die heilige Säule des Tempels in Hermupolis der Name des Hermes geschrieben sei, oder wenn Herodot II, 143 berichtet, daß die Priester von Theben in Ägypten im Tempel des Zeus hölzerne Kolosse d. h. Säulen als ihre Bilder aufgestellt hätten, so ist das etwas anderes, das in dem letzteren Falle außerdem wohl selbst noch der Erklärung bedarf. Dagegen entspricht es der in der Apokalypse vorausgesetzten Erwartung schon eher, wenn MacCulloch[3] die Vorstellung der Samoaner über das Leben nach dem Tode unter anderm mit den Worten bezeichnet: chiefs become pillars in the house of Saveasinlev, its lord — an honour proudly anticipated by them before death. Freilich daß sich diese primitive Vorstellung sonst bei Kulturvölkern erhalten habe, kann ich nicht beweisen; aber wir haben ja auch schon an anderen Beispielen gesehen, daß die Einzigartigkeit des Falls nicht gegen die Herkunft einer Anschauung aus primitiver Zeit spricht.

Daß man die Toten überhaupt an einem oder mehreren, aber jedenfalls von dem der Lebenden getrennten Orten weiterleben läßt, das hat natürlich den Grund, daß man im allgemeinen nicht mehr mit ihnen in Berührung kommt. Und doch gilt diese Regel nun nicht ohne Ausnahme. Man glaubt, Verstorbene im schlafenden oder wachen Zustande sehen zu können[4] — so auch noch die Jünger Mk. 6, 49, Mt. 14, 26, Lk. 24, 37, wenn da unter φάνταcμα oder πνεῦμα der Geist eines Verstorbenen zu verstehen

[1]) ebd. 681. [2]) Poimandres 1904, 20. [3]) a. a. O. 682.
[4]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 24ff.

Digitized by Google

ist — und man glaubt umgekehrt, daß man selbst das Reich der Toten besuchen könne.[1] Der Grund dafür sind wieder die Erfahrungen, die man im schlafenden oder wachen Zustande gemacht zu haben glaubt, nicht etwa die von Tylor herangezogene Beobachtung, daß die Sonne jeden Tag in die Unterwelt hinabzusteigen scheint; denn das ist auf andere Weise dargestellt worden.[2] Aber die neutestamentliche Lehre von der Hadesfahrt Jesu, die ja *nach* seinem Tode stattfindet, geht ebendeshalb auf diese Erzählungen zunächst *nicht* zurück, sondern ergab sich ganz einfach aus den jüdischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tode.[3] Auch die Auffassung von ihr, die wir I. Petr. 3, 19 f. finden — die Erklärung der Stelle von einer Tätigkeit des präexistenten Christus scheint ja nun endlich abzukommen — läßt sich noch ohne fremdes Vorbild verstehen,[4] und daß Mt. 16, 18. 27, 51, Eph. 4, 9, ap. 1, 18 die Vorstellung von einem Kampfe Jesu mit der Unterwelt zugrunde liegt, scheint mir Bousset nicht bewiesen zu haben. Ja, wäre das auch so, und läge hier der Mythus von einem Erlösergott zugrunde, „der aus himmlischen Höhen in die Tiefen der Unterwelt hinabsteigt, um dort unten mit den Dämonen zu kämpfen",[5] so handelte es sich doch noch nicht um einen Rest der *primitiven* Religion. Nur sofern die Beliebtheit, deren sich die Lehre von der Hadesfahrt Jesu schon in ältester Zeit zu erfreuen hatte, — sie kommt im Neuen Testament außerdem wohl auch noch Mt. 12, 40, Lk. 23, 43, act. 2, 24. 27. 31, Röm. 10, 6 f. vor — auf eine weite Verbreitung des Glaubens an sonstige Hadesfahrten hinweist, und dieser sich eben schon in primitiver Zeit fand, kann man auch hier eine Nachwirkung dieser annehmen.

Wenn im Neuen Testament die Lehre von der *Seelenwanderung* vorausgesetzt wird — die Frage wurde ja schon oben erörtert —, so könnte auch sie in ihrer Urform auf primitive Zeiten zurückgehen.[6] Dagegen findet sich noch keine Erwartung einer *leiblichen Auferstehung*; was Tylor[7] so nennt, ist in Wahrheit etwas anderes. Auch ein *Gericht* und ein *zweiter Tod* werden nur insofern angenommen, als die Verstorbenen bald nach dem Tode vor den Beherrscher der Unterwelt gestellt und von ihm, wenn nicht vorher schon von den bereits erwähnten feindlichen Geistern, getötet werden sollen.[8] Im Christen-, wie im Judentum dagegen wird das

[1]) vgl. ebd. 44 ff., MacCulloch, Descent to Hades (Ethnic), ERE. IV, 648 ff.

[2]) vgl. H. Schmidt, Jona 1907, 1 ff.

[3]) Auch gegen Gunkel bei J. Weiß, Die Schriften II, 1907, 3, 52, Knopf, Die Briefe Petri und Judä 1912, 152 f., H. Windisch a. a. O. 68 f., Bousset, Kyrios Christos 32 ff.

[4]) vgl. meine Schrift: Niedergefahren 170 f.

[5]) Bousset a. a. O. 38, vgl. auch Thieme, das apostolische Glaubensbekenntnis 1914, 93.

[6]) vgl. Tylor a. a. O. [5]II, 3 ff., Bertholet, Seelenwanderung 1906, 11 ff.

[7]) a. a. O. [5]II, 18 ff. [8]) vgl. ebd. 23.

Digitized by Google

Gericht und der zweite Tod (ap. 20, 6. 14. 21, 8) erst am Ende der Tage erwartet. So verknüpft sich hier das Schicksal des Einzelnen mit dem der ganzen Welt; doch gehen die Erwartungen über dieses ebenfalls nur in beschränktem Umfang auf primitive Vorstellungen zurück.

Die Erwartung eines Messias, als der Jesus auftrat und angesehen wurde, ist wohl zunächst wenigstens ohne fremde Einflüsse entstanden;[1] so kann man für sie auch in letzter Linie nicht an die Erwartung eines Heilands erinnern, wie sie sich in Polynesien und Amerika findet.[2] Und noch weniger braucht auf den Ursprung dieser hier eingegangen zu werden.

Bousset,[3] Gunkel und Zimmern möchten die Erwartung von sieben oder vier Plagen vor dem Ende und sieben Herrschern der letzten Zeit (ap. 6, 1 ff. 8, 7 ff. 10, 3. 16, 1 ff. 17, 10) auf die Annahme von sieben, beziehentlich vier Weltaltern zurückführen. Ich glaube, für die sogenannten vier apokalyptischen Reiter oben eine natürlichere Erklärung gegeben zu haben, und halte auch die in Rede stehende Ableitung der sieben Plagen oder Herrscher nicht für sicher. Wäre sie es aber auch, so würden wir es bei den Plagen und Herrschern doch nur insofern mit einer aus primitiver Zeit stammenden Anschauung zu tun haben, als gewisse südamerikanische Stämme annehmen, daß dieser Welt schon zwei andere vorangegangen seien.[4] Im übrigen gilt vielmehr der Satz: the conception of a series of cosmic eras, mutually related, yet separated from each other by cataclysms destroying the entire known world and forming the basis of an essentially new creation, is peculiar to a high degree of religious development.[5]

Die Erwartung eines Weltuntergangs durch Feuer, die sich im ältesten Christentum (I. Kor. 3, 13. 15, II. Thess. 1, 8, II. Petr. 3, 7. 10 ff., ap. 19, 20. 20, 10. 14 f. 21, 8) und schon im Judentum findet, stammt wohl aus dem Parsismus.[6] Aber hier wieder kann sie schon auf primitive Anschauungen zurückgehen; wenigstens begegnen wir ihr bei gewissen amerikanischen Stämmen, wie den Umwohnern des Tahoe-Sees in Kalifornien. Ja, nach ihnen hat wenigstens der frühere vulkanische Ausbruch, dessen Wiederholung man erwartet, dieselben Wirkungen gehabt, wie sie II. Petr. 3, 12 angekündigt werden: viele Sterne sind vor Hitze geschmolzen.[7] Und damit ist nun zugleich die Erwartung eines solchen Weltuntergangs durch Feuer

---

[1]) vgl. meine religionsgeschichtliche Erklärung 110 ff.

[2]) vgl. Brinton a. a. O. 128.

[3]) Die Offenbarung Johannis 1906, 263. 265, 1. 417 f., wo zugleich die einschlägigen Stellen bei den andern obengenannten Autoren angeführt sind.

[4]) vgl. Gray, Ages of the World (Primitive and American), ERE. I, 183.

[5]) ebd.

[6]) vgl. meine religionsgeschichtliche Erklärung 125 ff.

[7]) vgl. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 1901, 202.

Digitized by Google

erklärt. Im allgemeinen wird man natürlich geurteilt haben: alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht; aber im besonderen einen Weltuntergang durch Feuer oder auch durch Wasser hat man erwartet, weil man einen solchen für die Vergangenheit annahm. So werden wir zu den primitiven Mythen und Sagen hinübergeführt, die endlich noch, soweit sie im ältesten Christentum nachwirken, zu besprechen sind, aber, da sie nicht eigentlich zur Religion gehören, nur in einem Anhang.

Anhang. Primitive Mythen und Sagen.

1. Die Schöpfung wird im Neuen Testament im Anschluß an das Alte so gedacht, daß Gott Himmel und Erde aus (und durch) Wasser (II. Petr. 3, 5) durch sein Wort (Joh. 1, 3, Hebr. 11, 3) geschaffen habe, daß er aus der Finsternis Licht hervorgehen ließ (II. Kor. 4, 6) und den Menschen aus Erde bildete (I, 15, 47).

Die erste Anschauung, die sich daraus erklärt, daß man die Welt ebenso entstanden denkt, wie sie jedes Jahr oder jeden Morgen von neuem zu entstehen scheint,[1] liegt schon dem babylonischen Schöpfungsmythus zugrunde, könnte aber schließlich, zumal sie auch bei andern Kulturvölkern begegnet, auf primitive Zeit zurückgehen. In der Tat finden wir die gleiche Vorstellung bei polynesischen und nordamerikanischen Stämmen, nicht nur bei den Mayas,[2] die, wie sich gleich zeigen wird, wohl in dieser und anderen Beziehungen vom Christentum beeinflußt waren.

Wenn in manchen, schon oben angeführten Stellen des Alten Testaments an einen Kampf der Gottheit mit einem Ungeheuer, als der in Babylonien und wohl auch sonst die Schöpfung dargestellt wurde, erinnert wird und ein solcher an den früher erwähnten Stellen des letzten Buches des Neuen Testaments in der Zukunft angenommen wird, so begegnet uns

---

[1]) Anders und für manche Verhältnisse wohl zutreffend Wundt a. a. O. [2] VI, 286: „dem Strand- und Inselbewohner ist die ins Unbegrenzte sich erstreckende Meerflut das Urbild der noch ungeschiedenen Mischung der Dinge. Denn diese ungeheuere Wassermasse setzt sich ihm am Horizont unmittelbar in das himmlische Wasser fort, das alles umschließt, so daß das kleine Stück Erde, das er bewohnt, aus dieser Masse irdischer und himmlischer Gewässer nur als ein isoliertes, dereinst ebenfalls überflutetes Eiland hervorragt". Vgl. auch E. Meyer, Geschichte des Altertums [3] I 2, 1913, 431.

[2]) vgl. Spence, Cosmogony and Cosmology (North American), ERE. IV, 127, Lowie, dass. (Mexican and South American), ebd. 169, Gray, dass. (Polynesian), ebd. 174; zu der Vorstellung der Mayas auch Pohorilles, Das Popol Wuh 1913, 2. Doch sei dazu gleich hier bemerkt, daß Seler, Der Bedeutungswandel in den Mythen des Popol Wuh, Anthr. 1913, 388 „die Pohorillessche Übersetzung nicht für eine Verbesserung gegenüber der alten Brasseurschen halten kann, sondern eher für eine Verschlechterung und ihre Verwendbarkeit für vergleichende mythologische Untersuchungen ernsthaft in Frage stellen muß".

Digitized by Google

dieses Motiv eines Kampfes der Gottheit auch in anderem Zusammenhang und schon auf primitivem Gebiet.[1] Es handelt sich also dabei um einen aus ältester Zeit stammenden und wohl an verschiedenen Stellen entstandenen Mythus, der dann bald so, bald anders verwendet wurde. Warum er eschatologisch umgedeutet worden ist, braucht hier nicht untersucht zu werden; denn auf primitivem Gebiet läßt sich dergleichen noch nicht nachweisen.[2]

Auch die Anschauung, daß die Welt durch das Wort der Gottheit erschaffen worden sei, findet sich wohl hier noch nicht; denn der Popol Wuh, der ähnlich zu lehren scheint, ist, wie eben schon angedeutet, bereits vom Christentum beeinflußt.[3]

Man darf aus ihm also auch nicht beweisen wollen, daß schon Primitive von einer Erschaffung des Lichts geredet hätten; der Popol Wuh erinnert auch in anderen Punkten (so z. B. in der Behauptung, daß die Weiber während des Schlafes der Männer geschaffen worden seien[4]) so stark an die biblische Schöpfungsgeschichte, daß man einen Einfluß derselben wird annehmen müssen. Und zwar, da das Werk jedenfalls von einem Christen überarbeitet worden ist, einen durch das Christentum vermittelten; denn daß von Elam aus ähnliche Gedanken bis nach Zentralamerika gedrungen seien, wird außer Wolfg. Schulz[5] kaum jemand annehmen wollen. Wohl aber findet sich jene Anschauung in den polynesischen Schöpfungssagen, die wir wirklich als primitiv betrachten können.

Auch das Popol Wuh kann, wenn es den Menschen aus Erde gemacht sein läßt, eine primitive Anschauung vertreten. Denn einmal stimmt es hier im einzelnen keineswegs mit der Bibel überein, es sagt vielmehr von den Göttern: „sie sahen, es war nicht gut; denn der Mensch war ohne Zusammenhalt, weich, plump, schlaff, gebrechlich und wässerig, er bewegte gar nicht das Haupt; denn sein Blick ging nur nach einer Seite. Sein Auge war scheel, und er konnte nicht hinter sich schauen. Er war stimmbegabt, aber er hatte keine Einsicht, er löste sich gleich im Wasser

[1]) vgl. H. Schmidt a. a. O., im allgemeinen auch Wundt a. a. O. ²V, 1914, 74ff. VI, 287. 302, 2.

[2]) im übrigen vgl. auch ebd. 288.

[3]) vgl. auch Westermarck a. a. O. II, 533. Dagegen bildet es keine wirkliche Parallele sogar zu Joh. 1, 1, was Henderson a. a. O. 17f. nach Gill berichtet: a South Pacific myth tells that when the Creator of all things had ordered the solid land to rise from the primeval waters, he walked abroad to survey his work. "It is good", said he aloud to himself. "Good", answered an echo from a neighbouring hill. "What!" exclaimed the Creator, "Is some one here already? Am not I first?" "I first", answered the echo. Therefore, the Mangaians assert, the earliest of all existences is the bodiless voice. It is their way of saying, "In the beginning was the Word".

[4]) Sie findet sich auch bei den Macusi, vgl. Woods, Deluge, ERE. IV, 547 und bei den Pangwe, vgl. Teßmann a. a. O. II, 25.

[5]) Einleitung in das Popol Wuh 1913, 110.

Digitized by Google

und hatte keinen Bestand".[1] Dann aber finden wir diese außerordentlich naheliegende Anschauung, daß der Mensch, der wieder zur Erde wird, aus Erde entstanden sei, auch sonst in Amerika und Afrika, wo an fremde Einflüsse kaum gedacht werden kann.[2] Wir werden in dieser, wie in der zuerst erwähnten Hinsicht den auch im Neuen Testament nachklingenden Schöpfungsmythus also in der Tat auf primitive Anschauungen zurückführen dürfen.

2. Der Tod wird Röm. 5, 12f. und I. Kor. 15, 21 (vgl. Joh. 8, 44) auf den Ungehorsam Adams zurückgeführt, statt dessen II. Kor. 11, 3 und I. Tim. 2, 14 die Verführung Evas durch die Schlange erscheint; nach Röm. 8, 20 ist auch die ganze Schöpfung durch den Sündenfall der Vergänglichkeit unterworfen worden.

Die erstere Anschauung findet sich wohl im Alten Testament noch nicht, sondern erst im Judentum,[3] könnte aber doch (auf welchem Wege auch immer) auf primitive Zeit zurückgehen. Und in der Tat begegnen uns dort nicht nur Mythen über den Ursprung des Todes überhaupt, auch nicht nur solche, die diesen auf den Ungehorsam gegen ein göttliches Gebot zurückführen, sondern daneben solche, die speziell von der Übertretung eines Speiseverbots reden. So erzählen die Hundsripp-Indianer, Tschapiwäh habe seinen Kindern zwei Arten von Früchten gegeben, schwarze und weiße, von denen sie nur die letzteren essen sollten. Als sie dieses Gebot übertraten, habe er ihnen angekündigt, von jetzt an würde die Erde nur schlechte Frucht tragen, und sie selbst würden Krankheiten und dem Tod verfallen. Ja, nach dem andamanesischen Mythus hätten die Bäume, von denen zu essen der Weltschöpfer Puluga dem ersten Menschen Toma verbot, an einer Stelle in der Dschungel gestanden, die dieser zur Regenzeit nicht betreten durfte, weil sie da der Gott selbst besuchte:[4] eine trotz aller Ähnlichkeit mit der biblischen Paradieserzählung doch wieder so eigentümliche Anschauung, daß man wohl auch sie für unabhängig von jener halten darf. Die Zurückführung des Todes, den der Primitive ja als etwas Anormales ansah, auf Übertretung eines Speiseverbots erklärt sich nämlich erst recht leicht, wenn man nur daran denkt, daß der Übertretung eines Tabugebots ja häufig eine tödliche Wirkung zugeschrieben wird und daher auch eignet.[5]

---

[1]) Pohorilles, Das Popol Wuh 6.

[2]) vgl. Spence a. a. O. 127, Lowie a. a. O. 170. 174, auch MacCulloch, Fall (Ethnic), ERE. V, 708, Teßmann a. a. O. II, 18.

[3]) vgl. meine christliche Lehre von der Sünde I, 1897, 240ff.

[4]) vgl. MacCulloch a. a. O. 706ff.

[5]) vgl. Frazer a. a. O. [3]II, 134ff. 145. 165, Codrington, The Melanesians 1891, 206, Haddon, Magic and Fetishism 1906, 47f., 49f., 53ff., Marrett a. a. O. 111, Hodson a. a. O. 175.

Digitized by Google

Sollte die Auffassung der Sünde Evas als geschlechtlicher Verbindung mit der Schlange auf älteste Anschauungen zurückgehen oder auch der Erzählung der Genesis schon eine ähnliche Vorstellung zugrunde liegen, so wären auch nach MacCulloch wenigstens im allgemeinen die Mythen und Märchen zu vergleichen, in denen die Schlange als Liebhaber, Verführer oder Gatte eines Weibes gilt. These stories, fährt er fort,[1] arose from the general animistic and totemistic idea that men and beasts had much in common, and that there was a time when their qualities were identical. But the persistent appearance of the serpent rather than other animals in such stories may have some other significance besides, and, taken in connexion with a series of myths showing that menstruation originated from woman's having been bitten by a snake, that significance is possibly phallic. In der Tat berichtet Teßmann[2] nach Gilij von den Stämmen des Orinoko-Gebietes: „sie glauben auch, daß den Schlangen der jeweilige Zustand der Frau bekannt sei, und um diese, wie sie glauben, von verliebten Angriffen dieser Reptile fernzuhalten, erlauben sie ihnen nicht, zur Zeit der Menstruation im Walde umherzustreifen". Und auch darin mag er recht haben, daß sich diese Anschauung aus der Ähnlichkeit zwischen der von der Vorhaut entblößten glans und einem Schlangenkopf erklärt, während dagegen die Auffassung der ersten Sünde als des Geschlechtsverkehrs zwischen Mann und Frau, die sich bei den Pangwe findet, nicht hierher gehört[3] und die sonstige Darstellung jener Sünde durch diesen Stamm[4] allzusehr an die Genesis erinnert, als daß sie von ihr unabhängig sein könnte.

Auch wenn die Masai, wie Paulus Röm. 8, 20 und schon die Genesis, durch den Fall der ersten Menschen die ganze Schöpfung verändert sein lassen, so handelt es sich dabei zwar nicht um eine erst neuerdings durch christliche Missionare eingeführte Ansicht, wohl aber um eine solche, die doch auf das Alte Testament zurückgeht. Um noch einmal MacCulloch[5] zu zitieren: we must not overlook the capacity of myths to diffuse themselves over wide areas in long-distant ages; hence such stories may have long reached Africa from Semitic sources.

3. Die Sintflut wird II. Petr. 3, 6 im allgemeinen erwähnt, Mt. 24, 37 ff. und Lk. 17, 26 f. als plötzlich hereingebrochen bezeichnet und I. Petr. 3, 20, II, 2, 5 dahin ausgemalt, daß Noah seine Zeitgenossen gewarnt habe und dann mit sieben andern gerettet worden sei, nach I. Petr. 3, 20 und Hebr. 11, 7 in einer Arche.

---

[1]) ERE. V, 715.

[2]) a. a. O. II, 32, 4.

[3]) Teßmanns Theorie über eine entsprechende Urform der Geneſiserzählung läßt sich nicht beweisen.

[4]) vgl. ebd. II, 28.

[5]) a. a. O. 708.

Digitized by Google

Die zugrunde liegende alttestamentliche Erzählung, in der freilich die Predigt Noahs an seine Zeitgenossen noch fehlt, geht bekanntlich auf die babylonische Sintflutgeschichte zurück, könnte aber doch in letzter Linie aus primitiver Zeit stammen. Allerdings sind die auf diesem Gebiet sich findenden Sintfluterzählungen[1] zum Teil, wie die Schöpfungs- und Sündenfallmythen von der biblischen beeinflußt; das zeigt sich besonders deutlich darin, daß gewisse, an diese erinnernde Züge in ihnen nicht erklärt oder anders aufgefaßt werden. So schickt bei den Déné-Indianern der gerettete Mensch einen Raben und eine Taube aus, aber ein Grund dafür wird nicht angegeben. Oder bei den Macusi wird eine Ratte ausgeschickt, die mit einer Maisähre zurückkommt: da ist ein Zug der biblischen Sintflutgeschichte nach einem sonst in amerikanischen Schöpfungsmythen vorkommenden Zug umgedeutet worden, der dort die Entstehung der Erde erklären soll.[2] Noch augenscheinlicher ist ein Einfluß der biblischen Erzählung, wenn auch Züge aus anderen solchen Geschichten, die nicht mit der Sintflutgeschichte zusammengehören, in die betreffende Flutsage aufgenommen sind. So erzählen z. B. die Papagos in Arizona, ihr Flutheros Montezuma habe trotz der Warnung des großen Geistes ein Haus gebaut, das bis zum Himmel reichen sollte, oder die Washo in Kalifornien, man habe, um sich vor jeder künftigen Flut zu retten, einen Tempel errichtet — das ist offenbar eine Vermischung der biblischen Sintflutsage mit der vom Turmbau zu Babel.[3] Aber sonst haben bei denjenigen Stämmen, bei denen man zunächst einen Einfluß der biblischen Sintflutsage annehmen könnte, andere biblische Erzählungen gerade nicht eingewirkt, und schon deshalb möchte man an jener Annahme wieder irre werden. Und ganz besonders spricht gegen sie, daß die Sintflutsagen auch bei Primitiven so außerordentlich verbreitet sind, wenigstens in Amerika, Australien und Ozeanien, und daß sie sich im einzelnen doch sehr vielfach von der biblischen unterscheiden. Diejenigen Züge dagegen, die hier, wie gelegentlich dort, wiederkehren, lassen sich ohne die Annahme einer Verwandtschaft der Erzählungen untereinander erklären.

So lag es (um hier natürlich nur von den im Neuen Testament erwähnten Zügen zu reden), wenn ein oder mehrere Menschen gerettet werden sollten, offenbar sehr nahe, ihnen auf irgendwelche Weise die Flut ankündigen zu lassen, so daß sie dann event., wie in der späteren Überlieferung Noah, auch ihre Zeitgenossen warnen konnten. Wie die Babylonier

---

[1]) vgl. Andree, Die Flutsagen 1891, Winternitz, Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker, Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien 1901, 305ff., Woods a. a. O. 545ff., Gerland, Der Mythus von der Sintflut 1912, van der Loeff, De zondvloed-verhalen der Israëlieten, vergeleken met die van andere volken, ThT. 1914, 261ff.

[2]) vgl. Spence a. a. O. 127.

[3]) vgl. Woods a. a. O. 547.

Digitized by Google

und die wohl von ihnen, ebenso wie die Israeliten, abhängigen Perser und Griechen, konnten daher ebenso die Pelau- und Leeward-Insulaner, die Arawaken und Tupi von einer Ankündigung der Sintflut durch einen Gott oder durch Götter reden.[1]

Noch leichter konnte, wie eben schon vorausgesetzt wurde, an verschiedenen Stellen zugleich angenommen werden, daß einer oder mehrere durch die Flut verschont worden wären. Freilich im einzelnen schwanken die Angaben zwischen den beiden Extremen hin und her, daß ein einzelner oder eine ganze Schar gerettet worden sei.[2]

Endlich die Arche, die wir, wie bei den Babyloniern, Israeliten und Griechen, auch bei manchen andern, namentlich Naturvölkern finden[3] — bei den Tinné, Tlinkiten und manchen Mexikanern (über die wir außerdem nicht genau unterrichtet sind) ist das nicht sicher, da sie nur von einem großen schwimmenden Gebäude oder großen Kanoe reden — die Arche könnte allerdings, wie bei den Papagos und Mandanen,[4] so auch bei den Binna im Innern der malayischen Halbinsel,[5] den Bewohnern der Banks-Inseln[6] und den Mexikanern in Michoacan auf christliche Einflüsse zurückgehen.[7] Aber schließlich mochte man wohl auch wieder an verschiedenen Stellen zugleich annehmen, daß die von der Flut Verschonten, namentlich wenn sie eben zahlreich waren, in einem großen Kasten oder dergleichen gerettet worden seien.

Die Sintfluterzählung als ganze ist trotz des späteren Gerland[8] gewiß nicht „eine Darstellung bestimmter Vorgänge am Himmelsgewölbe, wie sie über die ganze Erde hin der Naturmensch in ihren Einzelheiten fast täglich in ihrem machtvoll geeinten Auftreten häufig sieht, und die ihm zu bestimmten psychischen Zwangsvorstellungen wurden, die Umwölkungen des leuchtenden Himmels und die von ihm abströmende Wasserflut des Regens". Auch die Arche oder die in ihr Geretteten können nicht, wie der frühere Gerland[9] und Cheyne[10] wollten, als Sonne und Mond, auch nicht mit Usener nur als die Sonne, die von einer Flutwelle, wie mit einem Ruck, emporgehoben zu werden schiene, oder umgekehrt mit Böklen[11]

---

[1]) vgl. Winternitz a. a. O. 321.
[2]) vgl. am besten ebd. 318ff.
[3]) vgl. ebd. 320.
[4]) vgl. darüber ebd. 305f.
[5]) vgl. darüber Andree a. a. O. 30f.
[6]) gegen Usener, Die Sintflutsagen 1899, 1.
[7]) vgl. Andree a. a. O. 104. [8]) a. a. O. 118.
[9]) Anthropologie 1872, 272.
[10]) Deluge, EB. I, 1899, 1063f.
[11]) Die Sintflutsagen, AR. 1903, 4f. — Wundt a. a. O. ²VI, 290ff. erklärt die Sintflutsagen zunächst aus tatsächlichen Überschwemmungen, nimmt aber dann doch sowohl den Himmelsozean, als den Mond und das Seelenschiff hinzu.

Digitized by Google

als Mond gedeutet werden. Sondern die Sintfluterzählungen sind mit Andree, Winternitz, Woods und van der Loeff teils als Versuche zur Deutung gewisser geographischer und geologischer Tatsachen zu verstehen (des Vorkommens von Versteinerungen, von Seetieren oder von Seen auf Bergen, des Vorhandenseins von Seen und Meeren überhaupt), teils als später ausgeschmückte Erinnerungen an wirklich vorgekommene Überschwemmungen irgendwelcher Art. „Es ist gewiß kein Zufall, daß sich gerade in dem vulkanischen Ozeanien und an den zerklüfteten und oft von Erdbeben heimgesuchten Küsten Amerikas so zahlreiche Flutsagen finden.“[1] Zugleich aber ergibt sich aus dem Gesagten, daß es sich hier in der Tat nicht um Mythen, sondern um Sagen handelt.

Von sagenhaften Motiven, die auf geschichtliche Personen übertragen und auch im Neuen Testament vorausgesetzt werden — so der Aussetzung und Errettung Moses, an die act. 7, 20f., Hebr. 11, 23f. erinnert wird[2] — brauchen wir hier nicht zu reden; denn sie sind zunächst ohne religiöse Bedeutung. Anders stünde es mit dem V. 32 gelegentlich erwähnten Simson, wenn in ihm von Haus aus oder zum Teil ein Sonnengott zu erkennen wäre, aber das ist nicht zu beweisen.[3] So braucht auch von ihm nicht weiter gesprochen zu werden und dürfte mit dem Ausgeführten überhaupt unsere Aufgabe gelöst sein.

---

[1]) Winternitz a. a. O. 333, auch gegen E. Meyer a. a. O. 443f.

[2]) vgl. neuestens Greßmann a. a. O. 4ff., auch Estlin Carpenter, Buddhist and Christian Parallels: The Mythological Background, Studies in the History of Religion presented to C. H. Toy 1912, 70.

[3]) vgl. Gunkel, Simson, RGG. V, 645, auch gegen Reinach, Samson, Cultes IV, 1912, 148ff.

Digitized by Google

Schluß.

Blicken wir zurück, so haben sich trotz aller Vorsicht, deren ich mich zu befleißigen gesucht habe, die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum als sehr viel zahlreicher erwiesen, als von den meisten wohl bisher angenommen wurde. Besonders häufig begegneten uns solche in dem letzten Buch des Neuen Testaments, das ja ebenso die deutlichsten Spuren der (durch das Judentum vermittelten) Beeinflussung des Urchristentums durch andere Kulturreligionen zeigt; aber auch in den vorangehenden Schriften, namentlich den Evangelien und der Apostelgeschichte, sowie den Korintherbriefen und dem Hebräerbrief, fehlten sie keineswegs. So ist die Abhängigkeit des ältesten Christentums von der primitiven Religion, wenn man alle Spuren derselben im Neuen Testament zusammenstellt, allerdings über Erwarten groß.

Indes, wie schon in der Einleitung und dann mehrfach in der Ausführung betont wurde — eine noch häufigere Wiederholung derselben Bemerkung würde ermüdend gewirkt haben — sehr oft handelte es sich bei diesen Spuren um Ausdrücke oder Gebräuche, die ihren ursprünglichen Sinn verloren hatten, bei denen man sich überhaupt nichts mehr oder ganz etwas anderes dachte. Es liegt ja vielleicht nahe, wenn der ursprüngliche Sinn einer Anschauung oder Sitte — es braucht nicht gerade eine aus primitiver Zeit stammende zu sein — eruiert ist, ihn nun auch später überall vorauszusetzen, und jedenfalls tun das noch immer vielfach diejenigen Erklärer des Neuen Testaments, die sich überhaupt um diese Fragen bekümmern. Beachtet man freilich den Zusammenhang der betreffenden Stelle, erwägt man, ob die an ihr allerdings nachwirkende Anschauung mit den sonstigen Ansichten desselben Mannes oder Kreises vereinbar oder auch nur ihnen überhaupt zuzutrauen ist, so erkennt man (selbst wenn man gewisse Widersprüche und Atavismen als möglich zugesteht) sehr häufig, daß es sich nur um Rudimente handeln kann, die als solche zu erkennen wohl auch, aber nur von gelehrtem Interesse ist. Für das Verständnis des ältesten Christentums selbst kommen sie dagegen nicht in Betracht — so wenig wie dieselben oder andre Rudimente, die sich aus primitiver Zeit auch noch in der späteren Entwicklung des Christentums und in den andern Religionen erhalten haben, für das Verständnis dieser.

Digitized by Google

Aber neben diesen bloß rudimentären Resten der primitiven Religion stehen nun doch im ältesten, wie im spätern Christentum und in den übrigen Kulturreligionen andre, die wirklich noch ihre ursprüngliche Bedeutung haben; ja auch sie sind so zahlreich, daß vielleicht demnächst irgendeiner behauptet, das älteste Christentum sei gar nicht so sehr von der primitiven Religion verschieden. Das wäre freilich eine noch ungeheuerlichere Übertreibung, als wenn früher einmal schon das Urchristentum, weil es von andern Kulturreligionen beeinflußt war, eine synkretistische Religion genannt wurde. Dasjenige, was das eigentliche Wesen des ältesten Christentums ausmacht, ist vielmehr zumal von der primitiven Religion so gut wie unabhängig; sie wirkt nur in Anschauungen und Gebräuchen nach, die mehr oder minder zu seiner Schale gehören. Diese Anschauungen und Gebräuche sind z. T. bereits allgemein oder vielfach aufgegeben worden; haben andre erst neuerdings und nur für manche Glieder der christlichen Kirchen ihre Bedeutung verloren, so wird es für sie eine willkommene Bestätigung ihres auf anderm Wege gewonnenen Urteils sein, wenn sie jetzt sehen, daß diese für sie rudimentär gewordenen Stücke vielfach aus fremden Quellen, und zwar schon aus der primitiven Religion herstammen. Sieht man dagegen von ihnen nun auch sowohl in seinem eignen Bewußtsein als in Predigt und Unterricht ab, so wird das eigentliche Wesen des ursprünglichen Christentums nur deutlicher heraustreten und dieses dadurch leichter Eindruck zu machen imstande sein, als in seiner bisherigen, geschichtlich notwendig gewesenen Verquickung mit so vielen anderen Elementen.

Digitized by Google

I. Sachregiſter.

Abraham 85.
Abwehr feindlicher Mächte 132 ff.
Adler 65.
Ahnenkult 83 ff.
Altar 41 f.
Animatismus 8.
Animismus 6 ff. 26 ff.
Arm 15.
Aſche 135 ff.
Aſcherim 56.
Auferſtehung 153.
Ausſätzige 121.

Bäume 55 ff. 109.
Begräbnis 11 f. 132 f.
Berühren eines Menſchen 119.
Beſchneidung 96 f. 144 f.
Bild 24 f. 130 f.
Blick 22.
Blut 16 f.
Bundeslade 36 f.

Couvade 122.

Drachen 45 ff.
Drei 147 f.
Dualismus 34.
Dynamismus 8 ff.

Edelſteine 39 ff.
Eid 147.
Eindrücke, körperliche 24 f.
Elemente 43 ff.
Elias 86 f.
Emanismus 8.
Engel 90.
Entmannung 99. 145.
Entſtellung 133 ff.
Erde 50 f.
Erſtgeburt, Darbringung der 143 f.

Fabelweſen 66 f.
Farben 48 ff.
Faſten 95. 146.
Fetiſche 35 ff.
Fetiſchismus 6.
Feuer 43 f.
Fliege 59 f.
Fluch 21.
Frauen 121.
Froſch 61 ff.
Füße 14.

Gebet 147.
Geiſter 33 ff. 88 ff.
Geiſt Gottes 90.
Gericht 153 f.
Geſchlechtsverkehr 123.
Götterbilder 42. 57 f.

Haar 13 f. 93 f.
Haaropfer 144.
Haarſcheren 79 ff.
Hände 14 f.
Hauch 18 f. 119.
Herz 15.
Heuſchrecken 61.
Himmel 51 f.
Höhenkult 51.
Horn 67.

Inſekten 59 f.

Kannibalismus 12 f.
Kaſtration ſ. Entmannung.
Keuſchheit 96. 145 f.
Kind 121.
Kleider 24. 94 f. 128.
Kopf 13.
Kräfte 10 ff.
Kraft Gottes 81.
Kranz 116.
Kuß 19.

Lamm 66.
Lampen 138.
Leben nach dem Tode 151 ff.
Lebenswaſſer 109.
Löwe 65 f.

Magie 4. 106 ff.
Malſteine (Mazzeben) 41.
Meer 44 ff.
Melchiſedek 85 f.
Menſch, der erſte 84.
Menſchenopfer 144.
Menſchenverehrung 78 ff.
Meſſias 154.
Mond 52 f. 148.
Monotheismus 34.
Morgenſtern 53 f.
Moſe 86.
Mythus 3.

Nägel 14.
Name 22 ff. 129 f.
Natur(al)ismus 6.
Neumond 148.
Nichtſalben und Nichtwaſchen 133.
Nieren 15 f.

Opfer 139 ff.

Päderaſtie 99. 120.
Paſchalamm 141 f.
Patriarchen 84 f.
Perlen 40 f.
Pflanzen 55 ff.
Pflanzenſtoffe 118 f.
Planeten 53 f.
Polytheismus 34.
Präanimismus 8 ff.
Prieſterverehrung 81 ff.

Religion 3.

Sabbat 148 f.
Sack 135 f.
Sakäen 102 ff.
Salben 113 f.
Samariter 120.
Saturnalien 100 ff.
Schatten 24. 25.
Schattenſeele 29.

Digitized by Google

Schlangen 46f. 63f.
Schöpfung 155ff.
Seelen 7ff. 26ff.
Seelenſtoff 7. 10.
Seelenwanderung 153.
Segen 21.
Sintflut 158ff.
Sonne 52f. 148.
Speichel 17f. 119.
Speiſen 24. 128f.
Speiſeverbote 112f.
Spiritismus 7.
Stab 56f. 58.
Steine 37ff.
Sterne 52ff.
Stuhl 36. 86f.
Sündenbekenntnis 122f.
Sündenfall 157f.

Tabu 120ff.
Taube 64f.
Taufen 125f.
Theophagie 110f.
Thron 36.
Tiere 59ff. 109.
Tierſtoffe 118f.
Tod 157f.
Tote 120. 124f.
Totemismus 68ff.
Totenbeſtattung 11f.
Totenklage 133.
Totenkult 83ff.
Träume 27ff.

Übertragung verunreinigender Zuſtände 127.

Ungeheuer 45ff.
Unrein 110ff.
Unterwelt 151ff.
Unzucht, ſakrale 98f.

Vereinigung, eheliche 119f.
Verhalten 131f.
Verhüllen 137.
Verſpottung Jeſu 100ff.
Vier 148.
Viſionen 27ff.
Völkerpſychologie 2f.
Vorſchriften, ſittliche 150f.

Wachen 95f.
Waſchen 114f. 125f.
Waſſer 44ff.
Weltalter 154.
Weltuntergang 154f.
Winde 47ff.
Wöchnerin 121f.
Wort 19ff. 119.

Zahlen 147f.
Zakmukfeſt 104f.
Zerreißen der Kleider 134.
Zweige 116f.

II. Stellenregiſter.

1. Altes Teſtament.

Geneſis. Seite
1,2 64
2,24 122
3,16 64
4,10 17
22,17 21
29,31. 30,22 . 121
49,11 111

Exodus.
3,5 120
4,24ff. . . . 145
12 141
12,46 . . 31. 142
13 141
13,2. 12. 15. 22,18 . . 143
23,13. 18 . . 111
24,3ff. . . . 119
24,8 141
25,31ff. . . . 138
28,17ff. . . . 39
34,18 111
34,19f. . . . 143
34,25 111
37,17ff. . . . 138
39,10ff. . . . 39

Leviticus.
2,11 111
3,11. 16 . . 141
7,12. 10,9. 11,34. 36 . 111
11,40 113
12,8 141
14,2ff. . 115. 127
14,4ff. . . . 119
16,21. 22 . . 127
16,29ff. . . . 146
17,11 16
18 123
21,22 141
23,6 111
23,40 116
24,9 140

Numeri.
6,3 111
6,18 144
9,6ff. . . . 125
9,12 . . 31. 142
15,39f. . . . 118
19,2ff. . . . 114
19,6 119
21,8f. . . . 63
25,3 98

Deuteronomium.
4,24. 9,3 . . 43
16,3f. 8 . . . 111
21,12 94
21,23 124
32,40 14
33,16 56

Joſua.
7,6 136

Samuelis.
II. 13,19 . . 136

Könige.
I. 7,49 . . 138
10,10ff. . 79
13,25ff. . 66
II. 4,8ff. . . 60
15,5 . . . 121
17,10 . . 41
18,4 . . . 63

Chronik.
I. 29,23. II. 9,8 80

Eſther.
4,1 136

Jeſaja.
14,12 53
20,1 135
33,14 43
38,13 66
53,4 121
63,16 84
65,4f. 66,3. 17 71
66,24 151

Digitized by Google

Jeremia. Seite

6, 26 136
15, 1 85
25, 34 136
31, 15 85
33, 6 f. 111
51, 13 46
51, 63 f. . . . 131

Ezechiel.

1 37
8, 10 71
10, 2 ff. . . . 131
13, 9 ff. . . . 125
20, 26 143
27, 30 136
28, 13 39

Daniel.

8, 5 45
12, 3 151

Joel. Seite

2, 2 ff. . . . 61
3, 4 149

Micha.

1, 10 136
6, 7 143

Sacharja.

1, 8 ff. . . . 48
2, 5 ff. . . . 131
4, 2. 10 . . . 138
6, 2 ff. . . . 48
9, 9 66

Pſalmen.

2, 9 57
22, 14. 22 . . 66
45, 7 . . 57. 79

Hiob.

2, 12 137

Hoheslied.

2, 12 64

2. Neues Teſtament.

Matthäus. Seite

1, 16 64
1, 21 23
2, 18 85
3, 6 126
3, 9 76
3, 11 . . 44. 115
3, 12. 5, 22 . 44
5, 34 f. . . . 147
5, 36 13
5, 47 20
6, 8 147
6, 16 133
6, 16 ff. . . . 146
6, 17 114
6, 22 f. . . . 22
6, 25 30
7, 6 41
7, 22 129
8, 12 151
8, 26 44
8, 29 88
9, 20 118
9, 20 f. . . . 24
9, 23 133
10, 8 121
10, 12 20
10, 20 90
10, 25 59
11, 5 121
11, 14 31
11, 21 135
12, 27 59
12, 40 153
12, 43 50
12, 43 ff. . . . 88
13, 42. 50. 44. 151
14, 23 51
14, 26 . 132. 152
14, 36 . . 83. 118
15, 2 ff. . . . 125
15, 11 ff. . . . 112
16, 18 153
18, 8 f. 44
18, 10 90
19, 5 122
19, 12 123
19, 28 54
20, 15 22
20, 22 f. . . . 150
21, 10 82
21, 19 f. . . . 21
22, 13 151
23, 2 87
23, 5 . 118. 119
23, 18 41
23, 23 140
23, 24 . 111. 113
23, 27 124
24, 31 43
24, 37 ff. . . . 158
24, 51 151
25, 1 ff. . . . 137
25, 30 151
26, 7 ff. . . . 114
26, 41 96
26, 65 134
27, 26 ff. 29 . . 100
27, 46 87
27, 51 155
27, 60. 66. 28, 2 133
28, 16 51
28, 19 . 129. 148

Markus.

1, 4 125
1, 5 126
1, 8 115
1, 24 88
1, 35 51
1, 40 ff. . . . 121
1, 44 . 115. 127
1, 45 51
2, 1 ff. . . . 138
2, 18 146
2, 20 124
2, 26 140
3, 10 64
3, 21 28
3, 22 59
4, 31 f. . . . 55
4, 39 44
4, 41 82
5, 1 ff. . 88. 128
5, 2 83
5, 3 f. 97
5, 5 . . 51. 83
5, 9 22
5, 11 113
5, 27 ff. . 24. 83
5, 30 95
5, 38 133
5, 41 21
6, 13 114
6, 14 ff. . . . 31
6, 46 51
6, 49 33. 132. 152
6, 56 . . 83. 118
7, 2 ff. . . . 125
7, 11 141
7, 15 ff. . . . 112
7, 33 17
7, 34 21
8, 15 112
8, 23 17
8, 28 31
9, 2 51
9, 3 118
9, 13 31
9, 33. 38 . . 129
9, 43. 45. 47 , 44
9, 48 151
10, 8 122
10, 38 f. . . . 150
11, 13 ff. . . . 21
11, 14 44
11, 23 . . 44. 83
12, 16 f. . . . 25
12, 18 ff. . . . 140
13, 24 149
14, 3 ff. . . . 114
14, 12 ff. . . . 141
14, 36 . . 24. 150
14, 38 96
14, 63 134
15, 16 ff. . . . 100
15, 17. 20 . . 17
15, 24 . . 58. 150
15, 34 87
15, 46 . 118. 133
16, 1 114
16, 3 f. 133
16, 5 33
16, 17 f. . . . 129

Lukas.

1, 13 23
1, 15 111
1, 17 31
1, 31 23
1, 35 25
1, 42 51
1, 55. 66 . . 15
1, 69 . . 13. 67
2, 11. 14 . . 80
2, 21 145
2, 22 . 121. 122
2, 23 143
2, 24 . 127. 141
2, 35 29

Digitized by Google

Seite

2, 37 146
3, 4 125
3, 8 76
3, 16 . . 44. 115
3, 17 44
3, 22 64
4, 18 114
4, 27 121
4, 34 88
4, 36 21
5, 16 51
5, 21 82
6, 12 51
6, 28 21
7, 12 124
7, 22 122
7, 33 111
7, 38 114
7, 44 ff. . . . 19
7, 46 f. . . . 114
8, 2 88
8, 24 44
8, 26 ff. . . . 88
8, 27 97
8, 29 50
8, 44 118
8, 46 . . 24. 95
9, 9 82
9, 49 129
9, 54 . . 43. 82
10, 4. 5 . . . 20
10, 13 135
10, 17 129
10, 34 114
11, 18 f. . . . 59
11, 24 50
11, 24 ff. . . . 88
11, 34 22
11, 42 140
11, 44 124
12, 11 f. . . . 90
12, 19. 22 . . 30
13, 28 151
15, 15 f. . . . 113
15, 18. 21 . . 52
15, 22 15
16 12
16, 19 17
16, 22 ff. . . . 85
16, 23 151
16, 24 152
17, 12. 14. 17 . 121
17, 26 f. . . . 158
17, 29 43
17, 32 76
18, 1 147

Seite

18, 12 . 140. 146
22, 30 54
23, 43 . 151. 153
24, 2 133
24, 27 33
24, 37 28. 132. 152
24, 39 33
24, 50 14
24, 50 f. . . . 51

Johannes.

1, 2 20
1, 3 155
1, 13 16
1, 21. 25 . . 31
1, 22 82
1, 32 64
1, 33 115
3, 8 . . 34. 47
3, 14 63
3, 29 137
4 120
4, 9 120
4, 10. 14. 44. 109
4, 20 51
4, 42 80
5, 4 44
6, 53 ff. . . . 110
7, 2 116
7, 38 . . 44. 109
8, 25 82
8, 44 157
8, 56 85
9, 2 31
9, 6 17
11, 2 114
11, 6 f. . . . 29
11, 38 f. . . . 133
11, 39 29
11, 41 133
11, 44 12
11, 51 81
11, 55 125
12, 3 ff. . . . 114
12, 13 117
12, 38 15
13, 9 13
13, 10 125
15, 1 56
18, 6 20
18, 11 150
18, 28 . 120. 141
19, 29 117
19, 33 31
19, 42 120

Seite

20, 1 133
20, 22 18

Apoſtelgeſchichte.

1, 5 115
1, 12 51
1, 15 23
1, 26 . . 58. 150
2, 2 34
2, 3 44
2, 4 83
2, 6 34
2, 10 33
2, 16 ff. . . . 83
2, 19 . . 43. 150
2, 20 149
2, 21 129
2, 24. 27. 31 . 153
2, 36 125
2, 38 129
2, 41 30
3, 4 22
3, 6 129
3, 16 . . 83. 129
4, 12 23
4, 27 114
4, 28 15
4, 31 . . 83. 150
5, 3 83
5, 9 f. . . . 21
5, 15 . . . 25. 83
7, 14 30
7, 20 f. . . . 161
7, 30 . . 43. 56
7, 38 . . 51. 120
7, 41 65
7, 42 f. . . . 52
8, 16. 9, 14. 21 . 129
9, 37 124
9, 43 125
10 f. 121
10, 6 125
10, 11 ff. . . . 112
10, 30 . 33. 95. 146
10, 32 125
10, 38 114
10, 48 129
11, 5 ff. . . . 112
11, 16 115
11, 21 15
12, 15 . . . 30. 90
12, 22 80
13, 2 f. . . 95. 146
13, 9 23
13, 9 f. . . . 22

Seite

13, 9 ff. . . . 21
13, 17 15
13, 43 151
14, 7 129
14, 9 34
14, 10 – 12 . . 129
14, 13 116. 118. 141
14, 14 134
14, 30. 15, 17 . 129
15, 20 . 16. 110. 123
15, 21 86
15, 22. 28 . . 83
15, 29 . 16. 110. 123
16, 16 89
16, 18 129
17, 26 16
18, 18 . . 94. 144
19, 5 129
19, 6 115
19, 12 . 24. 83. 128
19, 13 129
19, 35 42
20, 1 20
21, 6 21
21, 23 f. . . . 93
21, 25 . 16. 110. 123
21, 26 144
21, 28 120
22, 16 . . 125. 129
22, 23 136
23, 12 ff. 21 . . 146
24, 6 120
27, 9 146
27, 37 30

Römer.

1, 24 f. 27 . . 99
4, 11 145
4, 12 25
5, 12 f. . . . 157
5, 17 54
6, 3 f. . . . 129
6, 4 f. . . . 132
7, 22 30
8, 14 ff. . . . 131
8, 15 21
8, 16 90
8, 20 157
8, 26 90
8, 38 81
8, 39 52
9, 29 21
10, 6 f. . . . 153
10, 7 151
10, 13 129

Digitized by Google

Seite

Korinther.

I. 1, 13 . . . 129
1, 14 . . . 86
3, 13 . . . 154
3, 13 ff. . . 44
3, 15 . . . 154
4, 8 . . . 54
4, 13 . . . 106
5, 5 . . . 21
5, 7 . . . 141
5, 7 f. . . 112
6, 2 f. . . 54
6, 9 . . . 99
6, 16 . . . 122
7, 5 . 33. 96. 123
7, 33 f. 35 . 123
9, 25 . . . 116
10, 2 . . 86. 125
10, 4 . . . 38
10, 8 . . . 98
10, 9 . . . 63
10, 16 . . . 109
10, 18 . . . 41
10, 20 . 42. 128
11, 3. 4 ff. . 13
11, 5 . . . 94
11, 10 . . . 137
12, 3 . . . 100
12, 4 f. . . 148
12, 13 . . . 125
13, 1 . . 34. 89
15, 21 . . . 157
15, 22 . . . 21
15, 29 . . . 125
15, 40 ff. . . 52
15, 44 . . . 31
15, 47 . . . 155
15, 51 . . . 151
15, 52 . . . 43
II. 1, 21 . . . 114
1, 22 . . . 130
2, 14 ff. . . 140
3, 18 . . . 25
4, 6 . . . 155
4, 16 . . . 30
5, 1 . . . 31
5, 13 . . . 28
11, 2 . . . 119
11, 3 . 64. 157
11, 14 . . . 34
12, 2 . . . 151
12, 2 f. . . 28
12, 4 . . . 151
42, 18 . . . 25
13, 13 . . . 148

Galater. Seite

2, 12 121
3, 13 124
3, 27 115. 125. 130
4, 6 21
4, 10 52
4, 14 18
4, 24 f. . . . 51
5, 12 . . 99. 145
6, 17 130

Epheser.

1, 20 f. . . . 23
1, 21 81
1, 22 13
2, 20 87
2, 22 148
3, 16 . . 30. 148
4, 9 153
4, 9 f. . . . 151
5, 2 140
5, 26 125
5, 30 ff. . . . 119
5, 31 122

Philipper.

4, 18 140

Kolosser.

1, 16 36
1, 18 13
2, 8 52
2, 10 13
2, 12 f. . . . 132
2, 16 . . 52. 111. 112. 148.
2, 17 25
2, 19 13
2, 20 52
2, 21 . . 111. 112
2, 23 112

Thessalonicher.

I. 4, 16 . . 43
5, 17 123. 147
II. 1, 7 f. . . 44
1, 8 . . . 154
2, 8 . . . 18

Timotheus.

I. 1, 2 . . . 148
1, 8 ff. . . 80
1, 10 . . . 99
1, 20 . . . 21
2, 14 . 64. 157
4, 3 . 112. 123
5, 23 . . . 111

Seite

II. 1, 2 . . . 148
2, 19 . . . 129
4, 8 . . . 116
4, 17 . . . 66

Titus.

1, 14 111
1, 14 f. . . . 112
2, 11. 3, 4 . . 80

Hebräer.

1, 7 43
1, 8 . . 57. 80
1, 9 114
4, 12 20
6, 2 . . 115. 125
6, 9. 10 . . . 125
6, 14 21
7, 2 140
7, 3 85
7, 3 f. . . . 86
7, 4 ff. 8 f. . . 140
7, 27 127
8, 5 . . 25. 51
9, 2 . 138. 140
9, 4 57
9, 4 f. . . . 36
9, 10 . 111. 112
9, 12 ff. . . . 141
9, 13 17. 114. 125
9, 14 141
9, 19 117. 119. 141
10, 1 25
10, 4 141
10, 22 125
10, 27 44
11, 3 155
11, 4. 12 . . . 17
11, 21 57
11, 23 f. . . . 161
11, 24 17
11, 28 141
11, 32 . . 14. 161
12, 18 51
12, 18 f. . . . 43
12, 20. 22 . . 51
12, 29 43
13, 9 112
13, 12 120

Petrus.

I. 1, 2 . . . 148
1, 19 . . . 141
2, 21 . . . 25
3, 18 ff. . . 129
3, 19 f. . . 153

Seite

3, 20 . . . 158
3, 22 . . . 81
5, 4 . . . 116
5, 8 . . . 66
II. 2, 5 . . . 158
2, 10 . . . 99
2, 17 . . . 151
3, 5 . . . 155
3, 6 . . . 158
3, 7 . 44. 154
3, 10 . . . 44
3, 10 ff. 12 . 154

Johannes.

I. 4, 14 . . . 80

Jakobus.

1, 12 116
2, 7 129
5, 14 114
5, 16 126
5, 17 132

Judas.

2 148
7 . . . . 44. 99
9 90
13 . . . 54. 151
23 24

Offenbarung.

1, 4 . . 52. 148
1, 10 43
1, 12 138
1, 12 f. . . . 53
1, 15 44
1, 16 53
1, 18 153
1, 20 . . 53. 138
2, 7 . . 55. 109
2, 10 116
2, 13 129
2, 14 98
2, 17 . . 23. 38 f.
2, 23 15
2, 26 f. . . . 54
2, 27 57
2, 28. 3, 1 . . 53
3, 4 . . 24. 30
3, 11 116
3, 12 23. 129. 152
4, 1 43
4, 3 50
4, 4 116
4, 5 . 43. 53. 138
4, 6 45

Digitized by Google

Seite	Seite	Seite	Seite
4, 10 116	9, 3 61	13, 16 . . 13. 14	19, 5 36
5, 6 . . 12. 53	9, 3 ff. 61. 62. 66	13, 16 f. . . . 130	19, 6 43
5, 6 ff. . . . 66	9, 4 130	14, 1 . . 51. 130	19, 7 ff. . . . 119
5, 10 54	9, 13 . . 13. 42	14, 2 43	19, 12. . . . 129
6, 1 43	9, 14 48	14, 4 123	19, 15 . . 20. 57
6, 1 ff. . . . 154	9, 15 46	14, 9 . 13. 14. 130	19, 16 130
6, 2 116	9, 17. 19. . . 66	14, 11 13	19, 17 53
6, 2 ff. . . . 48	10, 3 . . 150. 154	14, 18 42	19, 20 44. 130. 154
6, 9 42	10, 3 f. 43	15, 2 45	20, 2 . . 33. 64
6, 9 ff. . . . 30	10, 5 14	15, 6 118	20, 4 . 13. 14. 30.
6, 12 . 135. 149	11, 1 131	16, 1 ff. . . . 154	54. 130
6, 13 . . 65. 150	11, 3 135	16, 2 130	20, 6 . . 54. 154
7, 1 47	11, 13 23	16, 5 44	20, 10 . . 44. 154
7, 1 f. 48	11, 19 . . 36. 43	16, 7 42	20, 14 154
7, 2 47	12 66	16, 13 33	20, 14 f. . 44. 154
7, 2 ff. . . . 130	12, 1 . . 53. 116	16, 13 f. . 61. 66	21, 2 119
7, 3 13	12, 3 . 13. 17. 46	16, 18. 21 . . 43	21, 3 36
7, 9 117	12, 3 ff. . . . 33	17 67	21, 6 . . 44. 109
7, 9 ff. . . . 30	12, 5 57	17, 1 67	21, 8 . . 44. 154
7, 17 . . 44. 109	12, 9 63	17, 1 ff. . . . 45	21, 9 119
8, 2 52	12, 13 46	17, 3 . 13. 46. 129	21, 14 87
8, 2 ff. . . . 43	12, 14 65	17, 3 f. . . 17. 46	21, 19 f. . . . 39
8, 3 42	12, 14 f. . . . 63	17, 5 129	21, 21 . 40. 55. 151
8, 5 . . 43. 131	12, 15 45	17, 7 13	22, 1 . 44. 55. 109
8, 7 43	12, 17 . . 45. 67	17, 9 ff. . . . 13	22, 1 f. 151
8, 7 ff. . . . 154	13, 1 . . 13. 45.	17, 10 154	22, 2 . . 55. 109
8, 8 150	46. 67. 129	17, 12 13	22, 4 130
8, 8. 10 f. . . 54	13, 2. 4 . . . 33	17, 15 46	22, 5 54
8, 10 150	13, 9 ff. . . . 67	17, 16 13	22, 14 . . 55. 109
8, 12. 13. . . 149	13, 11 . 13. 33. 45.	18, 12. 16 . . 17	22, 16 53
9, 1 . . 55. 150	66	18, 20 87	22, 17 44. 109. 119
9, 2 ff. . . . 149	13, 15 25	18, 21 131	22, 19 55

III. Namenregiſter.

Alexander 53. 54
Allen 22
Andree 22. 55. 159. 160. 161
Andrian 49. 51
Andrian, von 20
Aſton 8. 32. 35. 38
Aveburn, Lord 74

Barbier 38
Barton 41. 59. 60
Baſtian 43. 44. 141
Batchelor 57. 70
Baudiſſin, Graf 46. 51. 55. 56. 59. 60. 63. 65. 66. 99. 113. 143
Bauer, W. 17. 19. 28. 38. 81. 131
Beer 51
Behm 14
Benzinger 40. 45. 58. 81. 113. 117
Berkusky 17
Berthold 37
Bertholet 17. 20. 29. 46. 49. 59. 91. 111. 113. 114. 121. 127. 134. 135. 136. 153
Beth 9
Beuchat 49. 126
Bevan 80. 81
Birt 102. 103
Bloomfield 22
Böklen 147. 160
Böttticher 55
Boll 24. 36. 38. 49. 61. 65. 149
Bouſſet 23. 29. 36. 38. 39. 45. 52. 53. 54. 55. 61. 65. 80. 84. 106. 129. 130. 153. 154
Braſſeur 155
Brinton 21. 22. 38. 55. 76. 89. 147. 154
Broſſes, de 6
Brun 137
Buhl 117

Digitized by Google

Carpenter 161
Chantepie de la Sauſſaye 5. 7. 36. 56. 58. 89
Cheyne 59. 60. 160
Clodd 9
Codrington 28. 157
Colijn 7
Comte 6
Conybeare 19. 22. 37
Cook 69. 71. 113
Couvreur 49
Crawley 21. 22. 24. 43. 64. 69. 70. 96. 114. 122. 137. 146
Crooke 64
Cumont 25. 98. 100. 101. 102

Delehaye 102
Deubner 65. 137
Deuſſen 62
Dibelius, F. 110
Dibelius, M. 36. 37. 64. 80. 137
Diels 137
Dieterich 5. 23. 64. 76. 120. 132
Dobſchütz, von 21. 38. 42
Doutté 40. 98. 108
Drews 101. 102. 105
Duhm 54. 71
Duhn, von 17
Durkheim 5. 72. 73. 74. 75. 77. 97
Duſſaud 4. 79. 132. 133. 138. 139. 142. 145
Dutoit 25

Eerdmans 112. 141
Ehrenreich 50. 55
Eisler 76
Elhorſt 124. 133. 134
Ellis 22. 35. 39. 90. 149
Elworthy 22
Engels 112
Erman 53. 65. 66
Evans 37. 64. 65

Fabre 53
Farnell 99
Fehrle 61
Ferguſſon 63
Fletcher, Alice 53. 54
Foucart, G. 22
Foucart, P. 39
Franke 9
Frazer 4. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 22. 24. 25. 29. 31. 38. 40. 43. 47. 53. 54. 55. 56. 61. 62. 63. 65. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 76. 78. 79. 80. 81. 88. 89. 92. 93. 94. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 118. 119. 120. 121. 123. 124. 126. 127. 128. 131. 132. 136. 137. 142. 143. 145. 148. 157
Freire-Marreco, Barbara 38. 119

Garbe 79
Geffcken 102. 103. 106
Geiger 60
Gennep, van 8. 38. 120. 145
Gercke 42
Gerland 159. 160
Gilij 158
Gill 156
Gillen 68
Goblet d'Alviella 42. 98. 132
Goldziher 76. 85. 117
Gomes 142
Gould 59. 60
Gräbner 2. 76
Gray 14. 49. 76. 88. 96. 99. 145. 154. 155
Greßmann 3. 4. 9. 34. 37. 41. 43. 45. 48. 51. 55. 56. 57. 63. 76. 79. 82. 111. 118. 124. 131. 136. 140. 141. 145. 148. 161
Grimm 60
Groot, de 9. 17. 20. 22. 46. 49. 58. 89. 135
Große 50
Grotius 100
Grube 37
Grüneiſen 84. 133. 135
Grünwedel 49
Gruppe 11. 17. 18. 37. 42. 48. 53. 61. 63. 64. 66. 76. 94. 122
Gunkel 37. 45. 46. 54. 79. 106. 153. 154. 161
Gutmann 38. 71. 122
Gunau 8

Hackmann 25. 49. 63
Haddon 40. 77. 157
Halliday 58. 64
Hamilton-Grierſon 111
Harada 9
Hardy 5
Harriſon, Miß 56. 64
Hartland 9. 11. 120. 121. 122. 132. 133. 138
Haupt, E. 112
Haupt, P. 104
Heckenbach 97. 121. 134
Heinzelmann 7. 74
Heitmüller 22. 114. 129. 130
Helm 3. 56. 58. 107
Henderſon 21. 38. 156
Hennecke 64
Hepding 99
Hill 116
Hillebrandt 62. 98
Hirzel 17
Hocart 149
Höfler 14
Hogg 15
Holmberg 9. 12
Holtzmann, H. 82
Holwerda 36
Holzinger 98. 115. 143
Horneffer, A. 69. 107
How 52
Howitt 28. 77
Hrozny 62
Hubert 108. 109. 139
Hug 60

Jaſtrow 20. 38. 53. 54. 61. 65. 114. 150
Jenſen 104
Jeremias 48. 103
Jevons 41. 72. 77. 107. 108. 109
Jirku 57. 134
Immiſch 132
Jones 122
Junyboll 149

Kahle 22
Karutz 9. 11. 108. 109
Kauffmann 14. 23
Kautzſch 54. 72
Kazem-beg 40
Keane 49
Keller 60. 62. 63. 64. 65. 66
Keyſſer 7
King, J. H. 8
Kircher 111

Digitized by Google

Kittel 45
Klaatſch 35
Klein, Jak. 116
Kleinert 48
Kloſtermann, A. 87
Kloſtermann, E. 17. 22. 41. 44. 64. 76. 87. 106. 115. 119
Knopf 21. 153
Köchling 116. 118
König 72. 112. 115. 123
Kohler 142
Kornemann 80
Kroll, J. 84
Kroll, W. 23
Krunt 7. 17. 18. 22. 36
Küchler 4. 42
Küſter 46. 63
Kunike 122

Lagarde 114
Lagrange 3. 45. 53. 55. 69. 135
Lang 39. 68. 74. 101. 102. 103. 105. 143
Lange 5. 56. 64
Latteu 80
Leeuw, van der 9. 29
Lehmann, Edv. 3. 4. 9. 62. 68. 77
Lehmann, F. R. 9. 20
Lietzmann 16. 17. 18. 36. 42. 44. 52. 64. 66. 81. 94. 106. 110. 124. 125. 130. 137. 140. 153
Lightfoot 111
Lobeck 25
Lods 30. 31. 57. 84. 133. 134. 135
Loeſſ, van der 159. 161
Löwis of Menar 76
Lowie 155. 157
Lubbock 74

M., W. 49
MacCulloch 13. 14. 15. 38. 95. 96. 109. 116. 121. 124. 135. 143. 144. 146. 150. 151. 152. 153. 157. 158
Macdonell 37
Macler 85
Mähly 63
Mannhardt 55. 97. 117. 118
Margoliouth 37. 85. 86
Marrett 8. 9. 107. 108. 109. 157
Marti 48. 71
Mauß 108. 109. 139
Meinhof 54
Meinhold 72. 149
Meringer 56
Meyer, A. 118
Meyer, E. 56. 145. 155. 161
Meyer, E. H. 56
Meyer, H. A. W. 122
Meyer, R. M. 5. 38. 46. 48. 67. 147
Michel 37. 88
Moffatt 62
Motoori 9
Müller, Fr. 149
Müller, M. 7. 75
Müller, M. W. 48
Münſterberg, O. 86
Münzer 37

Naville 12
Neckel 11
Negelein, von 25
Neuhauß 7
Nieuwenhuis 7
Nilsſon 72. 74
Nöldeke 104
Norden 42
Nyrop 22

Oldenberg 4. 9. 15. 16. 22. 24. 38. 48. 56. 57. 62. 63. 65. 66. 83. 94. 96. 126. 128. 137. 138. 140
Orelli, von 29. 65. 112
Otto 2. 11

Parmentier 100. 101. 102
Perdelwitz 137
Perdrizet 130
Peſtalozza 53
Peterſen 82
Pfuhl 120
Pikler 75
Pinches 79
Pley 118
Pohorilles 155. 157
Preuſchen 16. 21. 23. 80. 81. 83. 94. 110. 123. 125
Preuß 2. 9. 14. 18. 53. 57. 95. 96. 97

Rade 7
Ramſay 38. 99. 122
Ratzel 2
Reinach 37. 68. 70. 72. 77. 101. 102. 110. 137. 161
Reitzenſtein 84. 152
Reuterſkiöld 69. 74. 77
Réville 47
Revon 9. 43. 46. 63
Riehm 60
Robinſon 16. 17
Rohde 11. 18. 44. 80
Ruppertsberg 120

Sapper 142
Scheel 80
Scheftelowitz 41. 66. 67. 126. 140
Schmidt, E. 42
Schmidt, H. 22. 46. 153. 156
Schmidt, W. 8. 50. 53
Schmidt, Wilh. 23
Schrader, E. 48
Schrader, O. 37. 55. 56. 63
Schreuer 10. 29
Schürer 86. 118
Schultz, Wolfg. 156
Schultze 10. 15
Schwally 135
Schwartz, W. 6
Schweiger 96
Seler 155
Semenov 120
Sikes 14
Skeat 7
Smith, Robertſon 3. 5. 31. 32. 41. 46. 55. 56. 64. 68. 69. 71. 94. 110. 111. 112. 113. 114. 118. 119. 139
Socin 117
Söderblom 8. 9. 10. 28. 29. 33. 52. 110. 154
Somlo 75
Sommer 14. 94
Sonny 17
Spence 76. 99. 142. 155. 157. 159
Spencer, Herbert 7. 68. 74
Spiegelberg 57. 114
Spieth 20. 87
Stade 16. 45. 71. 84. 110. 115. 121. 140
Stadling 8
Stawell, Miß 122
Steinleitner 126
Steinmetzer 62
Stephan 76

Digitized by Google

Strathmann 145
Strehlow 77

Tambornino 44
Teßmann 10. 29. 64. 120. 122. 145. 156. 157. 158
Thieme 153
Thomas 19. 38. 46. 47. 59. 60. 62. 63. 64. 65. 66. 113
Tiele 8. 33
Toropëus 110
Tylor 6. 8. 11. 17. 27. 29. 30. 31. 35. 37. 42. 43. 44. 47. 50. 52. 55. 57. 58. 59. 63. 74. 77. 83. 84. 88. 89. 90. 108. 138. 140. 141. 142. 144. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153

Underwood 46
Upright 98
Uſener 148. 160

Veckenſtedt 50
Viſſcher 7. 74. 90. 96
Viſſer, de 37. 56. 57
Vollmer 101. 102. 103. 106

Waddell 49
Wächter 113
Waitz 9. 13. 47. 134
Warneck 7
Weinel 114
Weinreich 14. 89
Weiß, B. 122
Weiß, J. 21. 23. 34. 38. 42. 79. 80. 86. 94. 105. 106. 115. 121. 122. 123. 136. 137. 153
Wellhauſen 23. 44. 48. 84. 94. 114. 124. 127
Wells 52
Wendland 17. 44. 51. 80. 100. 101. 102. 110
Wendt 16. 21. 23. 51. 81. 83. 94. 110. 121. 123. 125
Werner 50
Weſtermarck 9. 54. 100. 110. 112. 113. 120. 138. 139. 143. 156
Weule 8
Wide 42
Wiedemann 12. 22. 62. 65. 119
Wigand 112. 113
Wildeboer 104
Wilken 74
Windiſch, H. 66. 85. 125. 153
Winterbotham 85
Winternitz 62. 76. 159. 160. 161
Wiſſowa 38. 81. 101. 102. 137. 144
Woods 156. 159. 161
Wünſch 14. 17. 103
Wundt 2. 3. 7. 10. 11. 16. 17. 18. 19. 25. 26. 27. 31. 32. 33. 36. 46. 50. 65. 67. 68. 69. 70. 72. 74. 76. 100. 101. 102. 103. 104. 107. 108. 110. 128. 144. 148. 150. 155. 156. 160

Yule 13. 144

Zapletal 68. 71. 72
Zimmer 79
Zimmern 48. 104. 154

T. G. Röder G. m. b. H., Leipzig. 831316.

Digitized by Google

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen

Vollständiges

Griechisch-Deutsches Handwörterbuch

zu den

Schriften des Neuen Testaments

und der übrigen urchristlichen Literatur

von

D. Dr. Erwin Preuschen

VIII Seiten und 1184 Spalten in Großlexikonoktav

Geheftet 14 Mark 1910 Gebunden 15 Mark

Der Zweck eines Wörterbuches kann verschieden bestimmt werden im Hinblick auf diejenigen, die als Benutzer gedacht sind. Soll es die elementarste Belehrung, die Bedeutung einzelner Vokabeln oder Phrasen bieten, so genügt ein Wörterverzeichnis mit beigefügter Bedeutung ohne weitere Zutaten wie Stellenangaben und Literaturverweise. Soll es den Sprachgebrauch eines Schriftstellers oder eines irgendwie zusammengehörigen Schriftenkomplexes für die wissenschaftliche Arbeit registrieren, so genügt eine systematisch geordnete Angabe der Stellen, an denen jedes Wort vorkommt, ohne Übersetzung. Endlich kann der Sprachschatz eines Schriftstellers oder eines Schriftenkomplexes mit Heranziehung des Sprachschatzes der Periode, der er angehört, lexikalisch dargestellt werden. Auch in diesem Falle kann, wenn es sich um rein wissenschaftliche Zwecke handelt, in der Regel auf die Beifügung einer Übersetzung verzichtet werden, da sich für den Gelehrten die Bedeutungsnuancen aus den angeführten Stellen ergeben oder, wo es sich um seltene Worte handelt und die Etymologie dunkel ist, können die großen Wörterbücher meist ausreichende Hilfe gewähren. Daneben sind noch Zwischenstufen möglich.

Digitized by Google

Eine solche Zwischenstufe nimmt das vorstehende Wörterbuch ein. Es will auch dem, der elementare Belehrung sucht, also dem Studenten und dem praktischen Geistlichen, der kursorisch liest und sich nicht nur auf die Übersetzungen verlassen will, seine Hilfe anbieten. Es will ferner dem Gelehrten eine bequem geordnete Übersicht über den Sprachgebrauch der urchristlichen Literatur geben, die es ermöglicht, auch die Begriffswandlung einzelner Wörter zu verfolgen. Daß eine Darstellung des hellenistischen Wortschatzes in Verbindung mit einer lexikographischen Bearbeitung des neutestamentlichen Vokabulars ein dringendes Bedürfnis ist und der Erforschung des Neuen Testamentes die vortrefflichsten Dienste leisten würde, bestreitet kein Einsichtiger. Aber die Frage ist, ob darum einem Versuch, der die Ergebnisse dieser Erforschung des neutestamentlichen Wortschatzes zu verwerten sucht, ohne die Belege mitzuteilen, jeder Wert abgesprochen werden darf. So lange nicht erwiesen ist, daß das Wörterbuch zum Alten Testament von Siegfried und Stade darum wissenschaftlich wertlos ist, weil es auf die Belege aus den anderen semitischen Sprachen verzichtet, wird man auch den vorliegenden Versuch, mag er im einzelnen auch Mängel haben, nicht prinzipiell verwerfen dürfen.

Da mit den Vertretern der Ansicht, daß ein Wörterbuch zum N. T., wenn es überhaupt Anspruch auf wissenschaftlichen Wert haben sollte, den gesamten hellenistischen Sprachgebrauch buchen müsse, eine Einigung kaum zu erzielen sein dürfte, müssen Verfasser und Verleger zum Erweis der Brauchbarkeit das Buch selber sprechen lassen und können sich darauf beschränken, zu wiederholen, was als Ziel bei der Abfassung vorgeschwebt hat:

1) **Vollständigkeit** in der Anführung der Worte des Neuen Testamentes, der sog. apostolischen Väter und der Fragmente außerkanonischer Evangelien und Apokalypsen;

2) Angabe der **Bedeutungen** und **Übersetzung** aller irgendwie schwierigen Stellen mit Hinweisen auf verschiedene Auffassungen;

3) Möglichste **Vollständigkeit** in der Angabe der Belegstellen;

4) Übersichtliche **Anordnung**;

5) **Hinweise** auf die vorhandene Literatur, die dem weitere Belehrung Suchenden Anhaltspunkte geben;

6) Beifügung derjenigen hebräischen **Äquivalente**, die wirklich als solche anzusehen sind, oder die bestimmte, von den LXX übernommenen Bedeutungsnuancen zu illustrieren vermögen.

Das Wörterbuch hält sich nach Umfang und Preis in solchen Grenzen, daß es bequem benutzbar bleibt, und daß seine Anschaffung dem Studenten und Pfarrer möglich ist. Auf klaren und deutlichen Druck sowie gute Ausstattung ist besonderes Gewicht gelegt.

Digitized by Google

D. Dr. Erwin Preuschen

Antilegomena

Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen

herausgegeben und übersetzt

Zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage

Geh. 4.40 Mk. VIII und 216 Seiten. 1905 Geb. 5.20 Mk.

Das Büchlein wird vielen bald noch unentbehrlicher werden als die gleichfalls recht brauchbare Sammlung von Texten zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons, welche der Verfasser u. d. T. Analecta zusammengestellt hat.
(Prof. D. H. Holtzmann.)

Auch dem Studenten soll diese Ausgabe dienen, sowohl bei seiner Privatlektüre wie für Seminarübungen. (Prof. D. H. Weinel.)

An ideally complete and convenient collection to put into the hands of students of the non-canonical gospels, for whom just such a book has been needed. (Prof. Edgar J. Goodspeed.)

On peut prédire qu'elle rendra de grands services; elle est indispensable à tous ceux qui étudient le Nouveau Testament.
(Revue de l'Instruction publique.)

Eine ganz vorzügliche literarische Gabe.
(Dr. A. Baumstark i. d. Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde.)

Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen. VIII u. 268 S. 1897. Mk. 4.50.

Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht. 90 S. 1900. Mk. –.75.

Mönchtum und Sarapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung. 2. vielfach berichtigte Ausg. IV u. 68 S. 1903. Mk. –.80.

Zwei gnostische Hymnen. Auslegung, Text und Übersetzung. 80 S. 1904. Mk. 1.20.

Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie. 48 S. 1907. Mk. 1.20.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. (Herausgeber E. Preuschen.) Erscheint seit 1900. Der Jahrg. hat 4 Hefte von je 5–6 Bogen. Abonnementspreis Mk. 12.–.

Digitized by Google

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen

Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments

Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen

zusammenfassend untersucht

von

Prof. D. Dr. Carl Clemen

Großoktavformat – 312 Seiten und 12 Abbildungen auf 2 Tafeln
Geheftet 10 Mark 1909 Gebunden 11 Mark

Das hier angezeigte Buch stellt eine Zusammenfassung und Weiterführung der von Theologen, Philologen und Historikern bisher gemachten Versuche dar, das älteste Christentum aus andern Religionen noch, als der ja natürlich seinen Mutterboden bildenden israelitisch-jüdischen zu erklären. Zu diesem Zweck werden zunächst einmal diese Versuche so vollständig wie möglich registriert, dann sechs methodische Grundsätze für derartige Untersuchungen aufgestellt und endlich die Religionen oder philosophischen Systeme namhaft gemacht, die überhaupt auf das älteste Christentum eingewirkt haben könnten.

Im einzelnen wird dann ein allgemeiner und ein besonderer Teil unterschieden, indem in dem ersten die dem ganzen Neuen Testament gemeinsamen, in dem zweiten die nur in gewissen Schriften desselben vorkommenden Anschauungen und Einrichtungen behandelt werden.

Zum Schluß werden nochmals diejenigen Anschauungen zusammengestellt, die wirklich sicher oder vielleicht aus andern Religionen stammen. Ein Sach-, Stellen- und Namenregister erleichtern den Gebrauch des Buches.

Die gesamte neutestamentliche Wissenschaft ist dem Verf. zum wärmsten Danke dafür verpflichtet, daß er über ihren neusten Zweig eine ebenso bequeme wie belehrende Übersicht gegeben hat. .... Nicht minder als die Sammlung ist aber die Beurteilung dieses ganzen Stoffes anzuerkennen. Des Verfs. Grundsätze sind durchaus gesund, und Ref. steht nicht an, auch ihrer Anwendung im großen und ganzen zuzustimmen. **Wir möchten zum Schluß den hohen Wert des Gebotenen nochmals aufs nachdrücklichste betonen.** Prof. Schmiedel im Lit. Zentralblatt.

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

This book is DUE on the last date stamped below.

Fine schedule: 25 cents on first day overdue
50 cents on fourth day overdue
One dollar on seventh day overdue.

JUL 3 1947

JAN 12 1948

JUN 11 1977

REC. CIR. JUN 6 '77

LD 21–100*m*-12,'46(A2012s16)4120

Digitized by Google

YC 99623

425326

BR
135
C6

Clement

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google